HISTORIA DE (5) LA TEORIA POLITICA

Fernando Vallespín ed.

Joaquín Abellán
Rafael del Aguila
Silvina Funes
Germán Gómez Orfanel
Carmen López Alonso
María Luz Morán
Alberto Oliet Palá
Damián Saint-Mezard
Julián Sauquillo

ALIANZA EDITORIAL

Fernando Vallespín, Joaquín Abellán,
Rafael del Aguila, Silvina Funes,
Germán Gómez Orfanel,
Carmen López Alonso, M.ª Luz Morán,
Alberto Oliet Palá, Damián Saint-Mezard,
Julián Sauquillo:

Historia de la Teoría Política, 5

Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado

Compilación de Fernando Vallespín

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid

®

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1993
Primera reimpresión en «El Libro de Bolsilllo»: 1994

CREATIVE COMMONS

© de la compilación: Fernando Vallespín
© Fernando Vallespín, Joaquín Abellán, Rafael del Aguila, Silvina Funes, Germán Gómez Orfanel, Carmen López Alonso, M.ª Luz Morán, Alberto Oliet Palá, Damián Saint-Mezard, Julián Sauquillo
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993, 1994
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-0629-4
Depósito legal: M. 24.170/1994
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Introducción:

Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado

Fernando Vallespín

El título con el que abrimos el quinto volumen de nuestra *Historia de la Teoría Política* alude implícitamente al carácter de *reacción* que las teorías que aquí recogemos tienen respecto de teorías, doctrinas o acontecimientos políticos concretos que se suceden desde la Ilustración. Es probable que, de haber estado ya disponible en el momento de la gestación de este proyecto, el título hubiera sido similar al del último libro de A. Hirschman: la *Retórica de la reacción* [1]. El contenido del nuestro es, sin embargo, bastante más amplio de lo que es razonable suponer a una disquisición sobre el conservadurismo. Más amplio y sin duda también más complejo, dada la imposibilidad de mantener un hilo narrativo

[1] *The Rethoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991 (trad. cast. México: Fondo de Cultura Económica, 1991).

homogéneo cuando son muchas las voces encargadas de enhebrarlo. Pero, sobre todo, cuando el abanico de teorías recogidas impide enmarcarlas dentro de una lógica o sistemática precisa. Del mismo modo que no hay un pensamiento ilustrado homogéneo, no hay tampoco una claramente delimitada línea de reacción frente al mismo, que, por así decir, lo persiguiera como su sombra o negativo.

Desde luego, no habría política sin un permanente enfrentamiento de opciones. ¿Qué es la misma Ilustración sino una «reacción» más ante el pensamiento metafísico y las formas de vida tradicionales? No hace falta recurrir al ya tradicional concepto schmittiano de la política, que se articula a partir de la oposición entre amigo/enemigo, para concluir que la política es, más que cualquier otra actividad humana, una actividad *polémica,* en su sentido literal de confrontación. Todo planteamiento político cobra su identidad propia a partir de la negación del otro, de lo otro frente a lo que trata de elevarse. La definición de la propia posición desde la delimitación del contrario es, pues, algo consustancial a la política [2]. Pero cuando aquí hablamos de *reacción,* no pretendemos aludir a esta dimensión conflictual de la política, sino a uno de los rasgos que caracterizan a la política conservadora. Esta es absolutamente incomprensible si perdemos de vista su intento por enfrentarse al hilo conductor de la modernidad, la filosofía de la Ilustración y los acontecimientos de la Revolución Francesa. En el ya referido y

[2] Dentro de la misma política democrática, y como autores como Luhmann no se cansan de subrayar, el código gobierno-oposición cumple la función de «institucionalizar» esa visión de las opciones propias a partir del contraste con el contrario político. Sólo así se toma consciencia de la propia posición, pero a la vez se permite que el público tenga ante sí un contraste de opiniones y concepciones políticas.

excelente libro de Hirschman se nos narra cómo la dimensión semántica del término nace —con el mismo sentido peyorativo que aún lo acompaña— a partir de la experiencia de la gran revolución y de la mano de una filosofía de la historia que se niega a aceptar la legitimidad de cualquier «reacción» frente al implacable proceso de racionalización de las condiciones de vida [3]. Las sombras que produjo la revolución y la excesiva y quizá ingenua confianza en el poder redentor de las luces no justificaría actitudes dirigidas a «atrasar el reloj» de la historia.

Pero nada pudo evitar que estas actitudes se produjeran, ya fuera para subrayar el ingenuo optimismo de muchos de los postulados ilustrados, ya para oponerse a su cristalización en movimientos e instituciones políticas concretas. La dificultad, como siempre, estriba en tratar de atrapár estas «reacciones» dentro de algún tipo de sistemática. Una vez más, Hirschman ha sabido proporcionar a este respecto un interesante cuadro analítico. Para ello elige tres de los momentos más decisivos en el despliegue del discurso político de la Ilustración —el nacimiento de los derechos civiles con la Revolución Francesa, la extensión del sufragio universal a finales del siglo XIX, y las medidas de tipo social que se adoptan como consecuencia de la aparición del Estado de bienestar. Y las «reacciones» frente a estos acontecimientos se miden a partir de tres argumentaciones diferentes aplicables a todos ellos. Esta tríada argumentativa la sintetiza este autor bajo tres conceptos distintos: perversión, futilidad y riesgo. O, lo que es lo mismo, que cada uno de los acontecimientos escogidos —y la selección es, sin duda, inteligente— se ha encontrado con una oposición intelectual

[3] A este respeeto el texto fundamental es *Des réactions politiques* (1797), de Benjamin Constant. Vid. Hirschman, op. cit., pp. 8 y ss.

dirigida a demostrar la idea de su esencial perversión —que empujar una sociedad en una determinada dirección culmina a la postre en su contrario—; su futilidad —*plus ça change plus c'est la même chose*—; o su riesgo —la evaluación de los costes que acarrea la pretendida introducción de determinados cambios.

No es nuestra intención, claro está, resumir tan sugestivo libro. Si aquí lo traemos a colación es como ejemplo de un intento por introducir algún orden en la pluralidad de manifestaciones de la «reacción». Y, sobre todo, para establecer las distancias entre este tipo de intentos y lo que nosotros nos proponemos. Toda sistemática, en este caso la que se plasma en nuestro índice, equivale al establecimiento de unas diferencias y no otras. Toda selección es una suerte de red con la que atrapamos unos aspectos de la realidad; otros se deslizarán entre sus sogas y habrán de quedar fuera. Pero siempre nos resulta inevitable a la hora de penetrar en cualquier tema. En nuestro caso nos encontramos con dificultades añadidas: la primera, ya mencionada, que se trata de un trabajo colectivo en el que cada participante se ocupa de autores o corrientes concretas. Renunciamos, pues a establecer algo más que un laxo hilo conductor. Segundo, que el campo semántico del término «conservadurismo» abarca a teorías que pueden ir en contra de lo que en el volumen anterior calificábamos como «Ilustración radicalizada», y aun así son perfectamente compatibles con muchos de los presupuestos del discurso ilustrado como un todo. Este es el caso de muchas de las corrientes liberales, que no habría ningún problema por calificarlas como «conservadoras» e «ilustradas» a la vez —como en A. de Tocqueville, por ejemplo. De ahí que hayamos preferido ocuparnos de ellas en otro lugar, y aquí nos centremos sobre todo en el conservadurismo que reacciona frente a los efectos de la Revolución Francesa. Ter-

cero: que incorporamos también otras teorías, cuyo carácter reactivo no se deja sistematizar desde el binomio pensamiento conservador/pensamiento progresista, pero que son flagrantemente anti-ilustradas. El mejor ejemplo lo constituyen los fascismos, que, como se encarga de subrayar R. del Aguila en el capítulo correspondiente, son anti-ilustradas por vía doble: en tanto que antiliberales y antimarxistas, sin que por ello dejen de contener un indudable carácter anticonservador. La «teoría de las elites», por su parte, que participa claramente de lo que Hirschman califica como la argumentación de la «futilidad», introduce problemas añadidos, ya que, por una parte, constituye uno de los primeros intentos por estudiar al modo científico los fenómenos político-sociales, mientras que, por otra, llega a conclusiones claramente escépticas respecto a la posibilidad de introducir grandes alteraciones en la organización de los asuntos humanos. En esto participarían de lo que ya desde la Introducción al volumen anterior veíamos que era el caso de M. Weber: la combinación de una metodología moderna con conclusiones pesimistas respecto a la posibilidad de su traducción en medidas político-administrativas dirigidas a alcanzar la emancipación del hombre. Esto mismo no deja de estar presente en todo el discurso conservador, empezando por el mismo Burke, y puede sintetizarse en el conocido problema de la necesaria escisión entre teoría y práctica, que tanto ocupara también a autores como Kant.

Una mención aparte merece la obra de autores generalmente ausentes de este tipo de historias del pensamiento político, como son F. Nietzsche y Carl Schmitt. Ambos son difícilmente subsumibles bajo cualquier rúbrica. Al primero de ellos se lo ha ubicado bajo el rótulo de la «filosofía de la sospecha» (P. Ricœur), al lado de Marx y Freud, como sagaz desmitificador e ico-

noclasta. Pero también en la antesala del fascismo. Es un autor polimórfico que acaba por llevar hasta sus límites muchos de los presupuestos ilustrados, y desde la perspectiva de nuestro propio momento histórico aparece claramente como el iniciador del proceso de «ilustración de la Ilustración» en el que en estos momentos nos encontramos. Si lo incorporamos a este volumen, la razón habría que verla fundamentalmente en su patente oposición a la filosofía de la historia hegeliana y a su denuncia de la ingenuidad con que desde la Ilustración se confió en las potencialidades de la razón. La peculiaridad de Carl Schmitt obedece a otros motivos. Nadie cuestiona ya a estas alturas su indiscutible valor como constitucionalista, incluso como uno de los mejores de la era contemporánea. Comparte este título sin embargo, con el menos lucido de haber sido uno de los teóricos del III Reich. Su relevancia para el pensamiento político, y aquello que contribuye a ubicarle en este volumen, obedece más bien a su radical antiliberalismo, y a su pesimismo antropológico, que, al modo hobbesiano, desemboca en una sobrevaloración del poder del Estado como sede de la *decisión* política última, sujeta en todo caso a la *racionalidad de la ocasión*.

Las referencias al pensamiento político español e iberoamericano cumplen con uno de los fines que nos habíamos propuesto en este proyecto como un todo: incorporar en cada volumen referencias al pensamiento político de estos dos ámbitos geográficos. En el caso español no ha sido difícil acotar lo que cabía entender como «pensamiento conservador». No tan simple ha sido, sin embargo, hacer lo propio con el pensamiento latinoamericano. La opción de centrarnos en el populismo nos pareció la más adecuada, ya que constituye, sin duda, el movimiento político más original proveniente de Latinoamérica. Aunque no pueda calificarse propiamente

de «conservador», lo que sí parece obvio, es que se desvía claramente del discurso ilustrado y sirve como alternativa de acción política a ideologías, tales como el liberalismo o el marxismo. El hecho de que el enfoque que aquí incluimos no se limita exclusivamente a presentar el populismo latinoamericano, sino que aborda una presentación amplia del populismo como ideología política, nos permite también cubrir consideraciones más generales sobre esta forma de hacer política tan fructífera dentro de la retórica antiilustrada. El último capítulo aborda ya —como hicimos también en el volumen anterior con respecto al neomarxismo— una exposición de las teorías neoconservadoras, al menos de aquellas que hoy reciben ese calificativo.

Por último, volver a insistir en lo que venimos afirmando desde que salieron ya los primeros volúmenes: no aspiramos a la exhaustividad. Nos basta con haber reflejado las líneas generales de cada uno de los autores y corrientes analizadas.

Capítulo I

Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald)

Joaquín Abellán

Los análisis críticos que se produjeron en Europa motivados por la Revolución Francesa emplearon distintas argumentaciones para mostrar el carácter negativo y maligno de tan magno acontecimiento o, al menos, su prescindibilidad para el progreso de la humanidad. Estos diferenciados análisis condujeron, consiguientemente, a actitudes asimismo diferenciadas respecto a la Revolución y su desarrollo, que iban desde una matizada admiración hasta el rechazo más absoluto.

En Burke, con una argumentación historicista, corren paralelos su rechazo de la Revolución Francesa con su ferviente defensa de la Revolución Inglesa de 1688 y de las libertades políticas inglesas, que considera una antigua herencia irrenunciable, y ante la cual los principios y la práctica de la Revolución Francesa no sólo no ofrecen nada a imitar, sino que representan más bien la destrucción de tan valioso legado.

Entre los intelectuales alemanes, aun tomando en

cuenta la existencia de distintas actitudes de simpatía o distanciamiento —originario o sobrevenido en el transcurso de la Revolución misma—, hay una mayoritaria coincidencia, al menos, en no considerar necesario ni deseable para Alemania el proceso revolucionario experimentado en Francia. La vía de las reformas graduales y progresivas, normalmente «desde arriba», les parece la más idónea y eficaz. En la fundamentación de la no necesidad de la Revolución para el progreso de la humanidad, está bastante generalizada la referencia a la necesidad previa de reformar y perfeccionar al hombre, considerando inútil —o terrible— cualquier intento de reformar la situación política exterior sin una transformación moral del individuo. La primacía que, entre los alemanes, tiene la perspectiva moral, relativa al perfeccionamiento del hombre, para juzgar los acontecimientos revolucionarios —presente incluso en los «jacobinos alemanes»— muestra ya esa separación entre el mundo de la moral y la cultura y el mundo de la política, que caracterizará al pensamiento alemán durante mucho tiempo.

En los contrarrevolucionarios franceses de Maistre y de Bonald el rechazo radical de la Revolución va unido a una propuesta de regreso a la situación anterior a la Revolución. La destrucción de la destrucción que ha supuesto la Revolución resume su proyecto contrarrevolucionario, con la meta de volver a la situación anterior por considerar que el Antiguo Régimen era ya la realización de los auténticos principios de libertad e igualdad.

1. Edmund Burke: análisis crítico de la Revolución Francesa desde la perspectiva de la Revolución Inglesa

Edmund Burke, que había nacido en Dublín en 1729, se trasladó a Londres en 1750 para hacer carrera literaria

y política. Colaboró con el duque de Rockingham y bajo su protección llegó a ser diputado en la Cámara de los Comunes en 1765. Pronto se convirtió en uno de los líderes de los *Whigs*. En su actividad política destacó por sus propuestas de reformas administrativas y por su lucha contra la corrupción, por sus críticas a la política colonial británica en América y en la India, y por su insistencia en la necesidad de mejorar la situación en Irlanda. Su auténtica fama, no obstante, llegó con su libro *Reflections on the Revolution in France,* publicado en 1790. Murió en 1797.

Reflections on the Revolution in France se convirtió, en efecto, en un éxito inmediato: las once ediciones en un año y los 30.000 ejemplares vendidos durante la vida de su autor, así como las traducciones al francés y al alemán, lo convirtieron en un libro de obligada referencia para el análisis de la Revolución Francesa.

Burke escribió las *Reflections on the Revolution in France* para refutar un discurso del reverendo Richard Price (1723-1791), pronunciado por éste ante la *Revolution Society* de Londres, con motivo de la celebración del 101 aniversario de la llegada a Inglaterra de Guillermo de Orange. Para los ingleses, los acontecimientos revolucionarios de Francia supusieron una renovación de la discusión pública sobre la Revolución Inglesa acaecida un siglo antes. A este respecto, lo que discutían los ingleses era si la revolución en Francia podía legitimarse por la revolución que se había desarrollado antes en Inglaterra y si la Revolución Inglesa del siglo XVII debía ser interpretada como precursora de la francesa de 1789. Es cierto que, con anterioridad a esta fecha, se habían elaborado en Inglaterra distintas interpretaciones sobre su propia revolución, pero la Revolución en Francia avivó esta discusión, pues no hay que perder de vista que los debates surgidos en Inglaterra con motivo de la Revolu-

ción Francesa se desarrollaron básicamente partiendo de las argumentaciones empleadas para interpretar la propia Revolución Inglesa del siglo anterior. Aunque había una conciencia colectiva de que los acontecimientos franceses eran distintos a los ingleses del siglo anterior y de otra magnitud, todo el desarrollo de la revolución en Francia fue visto desde el contexto de la Revolución Inglesa. Tanto el discurso de Richard Price *On the Love of Our Country,* que motivó el libro de Burke, como el propio libro de Burke, muestran claramente que los ingleses discutían sobre la revolución en Francia en las claves de su propia Revolución de 1688.

Interpretación de la Constitución inglesa

En Inglaterra se habían desarrollado dos maneras fundamentales de interpretar la Revolución de 1688, revolución que había liquidado los intentos de establecer una monarquía absoluta en las islas y había llevado al trono de Inglaterra a Guillermo de Orange. Una de las interpretaciones creía que lo sucedido en 1688 no había supuesto una ruptura de la tradición histórica inglesa y afirmaba expresamente que esta tradición había continuado su existencia secular. La otra interpretación, por el contrario, entendía que los principios de la revolución *whig* de 1688 sí habían introducido una quiebra en la tradición y añadía que aquellos principios eran los mismos que defendían ahora los franceses.

Estos principios de la revolución se resumían, según Richard Price, en la reivindicación y realización de los siguientes derechos: el derecho a la libertad de conciencia en asuntos religiosos; el derecho a resistir al poder cuando éste comete abusos, y el derecho a elegir a los propios gobernantes, a destituirlos cuando no hacen bien

las cosas y a formar un gobierno para nosotros [1]. La primera interpretación generó una corriente de antipatía y hostilidad ante los acontecimientos revolucionarios de Francia, mientras que de la segunda se desprendía un movimiento de simpatía hacia la Revolución Francesa. Burke interpretaba la Revolución Inglesa de 1686 de la primera manera y en su libro pretende mostrar que los principios que dirigen la revolución en Francia no son los mismos que guiaron la Revolución Inglesa de 1688. El libro se pregunta por las causas que han originado esa situación en Francia y para dar respuesta a esa pregunta analiza el contexto histórico francés y europeo en que se ha producido, pero su argumentación nunca pierde de vista a aquellos teóricos ingleses que mostraban sus simpatías hacia la Revolución Francesa desde su propia interpretación de la inglesa de 1688 [2].

Según la interpretación burkeana de la Revolución Inglesa de 1688, ésta no había destruido la constitución

---

[1] «A Discourse on the Love of our Country», en Richard Price, *Political Writings*, ed. de D. O. Thomas, Cambridge 1991, pp. 189-190, sigue el texto de la sexta edición de 1790. Los *Dissenters* como Robert Price querían que se eliminaran las discriminaciones legales por motivos de religión. Los que rechazaban el dogma de la Trinidad estaban discriminados frente a los anglicanos y no estaban protegidos por la *Toleration Act* de 1689. No podían participar en ritos oficiales. No podían estudiar, por ejemplo, en Oxford, aunque sí en Cambridge, pero aquí tampoco podían obtener grados. Los *Dissenters* querían no tanto el derecho a la tolerancia, porque significaba una concesión, como el derecho a rezar a Dios como a cada uno le dictara su conciencia.

[2] En un pasaje de las *Reflections*... dice Burke: «Oigo decir que en Francia se pretende a veces que lo que allí sucede se debe al ejemplo de Inglaterra. Pido permiso para afirmar que casi nada de lo que se ha hecho entre ustedes proviene, ni en el espíritu ni en la práctica, de los usos u opiniones generales de este pueblo. Permítame agregar que somos tan incapaces de aprender estas lecciones de Francia, como estamos seguros de que jamás las hemos enseñado a esa nación» (*Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, trad. cast., Madrid, 1978, 218-219).

antigua, mientras que, según la otra interpretación —la de Robert Price, por ejemplo—, la revolución había producido una disolución del Estado, tras lo cual la corona había sido conferida por el pueblo a un nuevo monarca y de una manera revocable. Para Burke, por el contrario, la antigua constitución inglesa siguió existiendo y el *Bill of Rights* de 1689 no expresa un derecho general a elegir a los gobernantes y a desposeerlos de su poder, es decir, el *Bill of Rights* no formula, según Burke, un derecho del pueblo a crear un gobierno por y desde sí mismo. Aunque la Revolución de 1688 se apartaba evidentemente del orden sucesorio de la Corona, Burke no interpreta la llegada de la nueva dinastía como una elección ni como la creación de una nueva Constitución, sino que insiste en que lo ocurrido fue solamente una medida de urgencia, justificada por la necesidad. No fue la expresión de un derecho del pueblo a darse una nueva Constitución, sino una acción emprendida para preservar, para conservar la Constitución existente: «La revolución se hizo para conservar nuestras indiscutibles leyes y libertades antiguas y la antigua Constitución, que es nuestra única garantía de la ley y la libertad. Si deseáis conocer el espíritu de nuestra Constitución y la política que ha predominado en este gran período que se extiende hasta nuestros días, buscadla en nuestras historias, en nuestros archivos, en las actas parlamentarias, en los diarios del Parlamento, pero no en las prédicas de *Old Jerry* o en las sobremesas de la *Revolution Society:* encontraréis, sin duda, otras ideas y otro lenguaje... La sola idea de constituir un nuevo Gobierno es suficiente para llenarnos de disgusto y de horror. Desearíamos, tanto en el período de la revolución como después, derivar del pasado todo cuanto poseemos *como un legado de nuestros mayores.* Hemos tenido cuidado de no injertar en el cuerpo y tronco de nuestra herencia ninguna rama extraña a la

naturaleza del árbol primitivo... Nuestra reforma más antigua es aquella de la carta magna. Podrá usted ver que sir Edward Coke, esa lumbrera de nuestra jurisprudencia, y los grandes hombres que le siguen, hasta Blackstone, se han esforzado en probar la genealogía de nuestras libertades. Se han esforzado en probar que la carta magna del rey Juan estaba en conexión con otra carta positiva de Henry I, y que ambas no eran sino una nueva promulgación de otras leyes aún más antiguas del reino. En cuestiones de hecho, estos autores parecen tener razón en la mayor parte de sus afirmaciones. Puede que se equivoquen en alguna, pero sus errores de detalle, si los hay, confirman más mi posición, porque demuestran la fuerte dependencia respecto a lo antiguo que ha llenado siempre el espíritu de nuestros juristas y legisladores, y de todo el pueblo sobre el cual han ejercido estas influencias, y demuestran la política permanente de este reino al considerar sus derechos y libertades más sagrados como una herencia» (*Reflexiones...*, 88-90) [3].

Esta doctrina de la *ancient constitution*, esta interpretación de la Constitución inglesa que Burke afirma con

[3] Edward Coke (1552-1634), jurista, juez y parlamentario, fue quien introdujo en la tradición del *common law* la idea de que el pacto feudal entre el rey Juan Sin Tierra y sus barones era el texto fundamental de las libertades inglesas y le dio a la *Magna Charta* el carácter totémico de que ha disfrutado en la historia de las libertades inglesas. Sus *Reports* se publicaron, en once partes, entre 1600 y 1615. Sus *Institutes of the Law of England* (1628-44) contienen las ideas legales e históricas que vinculan el *common law* y la *ancient constitution*. (Véase J. G. A. Pocock, *Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge, 1987, 2. ed.; Corinne C. Weston, «England: ancient constitution and common law», en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought* 1450-1700. Cambridge, 1991, 374-411). William Blackstone (1723-1780), asimismo jurista, juez y parlamentario, escribió *Commentaries on the Laws of England* (4 vols., 1765-69; reed. facsímil, Chicago, 1979), donde ofrece la visión *whig* del orden constitucional nacido de 1688. Jeremy Bentham la criticaría en *A Fragment of Government* (1776) y en *A Comment on the Commentaries* (publicado en 1928).

total rotundidad en este texto, había recibido su formulación clásica hacia 1600. Había sido la obra de los juristas del *common law* y sus ideas fundamentales se podían resumir en que todo el derecho inglés poseía un carácter consuetudinario e inmemorial. Para esos juristas todo el derecho inglés se podía calificar propiamente como un *common law,* un derecho común que entendían como un *common custom,* como una costumbre común, una costumbre que tenía su origen en los usos del pueblo y que era declarada, interpretada y aplicada por los Tribunales. La calificación del *common law* como un derecho consuetudinario implicaba calificarlo de inmemorial, pues las costumbres eran por definición inmemoriales. Con estos supuestos se elaboró una interpretación tradicionalista de la historia inglesa, según la cual toda acción queda enmarcada de tal manera en el contexto de los hechos que la han precedido que, propiamente, no dispone de ningún poder absoluto o revolucionario sobre ellos. La referencia a la historia, a las costumbres inmemoriales, se convirtió así en factor de justificación y legitimación del sistema político y social existente [4].

Burke se encuentra totalmente inserto en esta tradición de pensamiento tradicionalista. Con anterioridad a sus *Reflections* había afirmado con igual rotundidad que la autoridad de la Constitución inglesa procede de la historia: «Nuestra Constitución es una Constitución prescriptiva; es una Constitución cuya única autoridad reside en que ha existido desde tiempos inmemoriales... La prescripción es el más sólido de todos los títulos, no sólo para la propiedad, sino también para el Gobierno, lo que equivale a asegurar esa propiedad. Ellos armonizan entre

[4] Sobre los exponentes de esta interpretación, vid. J. G. A. Pocock, «Burke and the ancient Constitution», en *The Historical Journal,* 3 (1960), 125-143, esp. 129-138.

sí y se prestan mutuo apoyo. Va acompañada de otro fundamento de la autoridad en la Constitución del espíritu humano, la presunción. Es una presunción a favor de cualquier esquema establecido de Gobierno contra todo proyecto no ensayado, ya que una nación ha existido durante largo tiempo y florecido bajo él» [5]. El valor y legitimidad de la Constitución se hace derivar del paso del tiempo, de la prescripción. Las libertades y derechos que proclama son entendidos como una herencia común, que va creando en todas las sucesivas generaciones la obligación de conservar ese patrimonio común recibido: «Observaréis que, desde la carta magna hasta el *Bill of Rights,* la política uniforme de nuestra Constitución ha sido proclamar y afirmar nuestras libertades como una *herencia vinculante* que nos ha llegado de nuestros antepasados y que debemos transmitir a nuestra posteridad, como un patrimonio que pertenece especialmente al pueblo de este reino sin referencia alguna a ningún otro derecho más general o anterior. Por este medio nuestra Constitución conserva la unidad en la diversidad tan grande de sus partes. Tenemos una corona hereditaria, una nobleza hereditaria y una Cámara de los Comunes y un pueblo que heredan privilegios, derecho de voto y libertades de una larga línea de antepasados» (*Reflexiones...,* 92-93) [6]. La insistencia en este carácter hereditario

[5] Este texto forma parte de un discurso parlamentario (1782), que escribió, pero no pronunció: «On a Motion in the House of Commons for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament», en Edmund Burke, *The Works. Twelve Volumes in Six.* Londres (1887), reed. Hildesheim, Nueva York, 1975, vol. VI, 146-147.

[6] La concepción histórica de Burke ha sido calificada por Meinecke como «tradicionalismo vitalizado», pues se trata de un tradicionalismo que no actúa como hasta entonces ingenua e irreflexivamente, sino que es consciente de sí mismo, conciencia que cobra precisamente frente a la Ilustración, que se consideraba libre de la tradición (Meinecke, *El historicismo y su génesis,* trad. cast. México, FCE, 1943, 237-238).

de los derechos y libertades constitucionales y en el deber de conservarlos es el argumento principal de Burke para defenderse contra los intentos de crear una nueva Constitución desde un supuesto derecho del pueblo a elegir y destituir a sus gobernantes.

Crítica de la doctrina de la soberanía popular

Desde esta interpretación tradicionalista de la Constitución inglesa y, en concreto, desde la consideración de que el *Bill of Rights* no establecía ningún derecho a la revolución ni era equivalente a la afirmación de la soberanía popular, Burke arremete contra los principios básicos en los que se asentaba la Revolución Francesa de 1789. Ataca directamente a los principios porque ahí radica para Burke la gran novedad de la Revolución Francesa, lo que la diferencia esencialmente de otras revoluciones que habían tenido lugar en Europa con anterioridad. Esas otras revoluciones habían respondido a principios políticos o habían sido hechas por determinados grupos sociales contra otros. Ahora, con la Revolución Francesa se ha producido una «revolución en la doctrina y en los principios teóricos» [7].

Y, según Burke, el dogma político de la nueva doctrina es el de la soberanía popular, el dogma de que «la mayoría, expresada por su cabeza, de la población sujeta a impuestos en cada país, es el soberano irrevocable, constante, perpetuo, natural; que esta mayoría es completamente dueña de la forma, así como de la administra-

[7] «Es una revolución de la doctrina y de los principios teóricos. Tiene mayor semejanza con esos cambios que han sido hechos por motivos religiosos, en los que el espíritu proselitista forma una parte esencial de ellos»-(«Thoughts on French Affairs» (1791), en *Works* (como en nota 5), vol. IV, 319).

ción del Estado, y que los gobernantes, con los nombres que se quiera darles, sólo son funcionarios que obedecen las órdenes (generales, como leyes, o particulares, como decretos) que dé esa mayoría; que éste es el único gobierno natural; que todos los demás son tiranía y usurpación» [8].

En su crítica a este principio de la soberanía popular, Burke afirma, en primer lugar, que no se pueden identificar los *derechos del pueblo* como *derechos del hombre,* pues el concepto y realidad del *pueblo* requiere y presupone unas circunstancias que niegan por completo los pretendidos derechos del hombre. Para Burke, un pueblo como tal sólo existe cuando está ya en una situación de sociedad civil, cuando tiene una organización jerarquizada y una disciplina social; en un estado de naturaleza *rude,* es decir, no civilizada, tosca, no hay nada que se pueda llamar pueblo: «Para que los hombres puedan actuar con el peso y el carácter de un pueblo, y para que puedan alcanzar los fines para los que han adquirido esta condición, debemos suponer que están (por medios inmediatos o indirectos) en ese estado de disciplina social habitual en el que los más sabios, los más expertos y los más opulentos dirigen, y al dirigir ilustran y protegen a los más débiles, a los que saben menos y a los menos provistos de los bienes de fortuna. Cuando la multitud no está bajo esta disciplina, no puede decirse que está en una sociedad civil» [9]. Si el concepto de pueblo implica la existencia de una sociedad civil, los «derechos del hombre» resultan, según Burke, totalmente incompatibles con los derechos del pueblo, pues los «derechos del hombre» presuponen precisamente la no

[8] «Thoughts on French Affairs», en *Works* (como en nota anterior), vol. IV, 322.

[9] «Appeal from the New to the Old Whigs» (1791), en *Works* (como en nota anterior), vol. IV, 174.

existencia de una sociedad civil, ya que se predican del hombre natural y, concretamente, como un poder del hombre previo a formar voluntariamente una sociedad civil. Para el pensamiento revolucionario, los *derechos del hombre* tenían una existencia previa a la constitución y organización de la sociedad civil, que se formaba con la finalidad de proteger esos derechos naturales preexistentes. Para Burke, por el contrario, los derechos de los hombres tienen que estar referidos a un orden social y político concreto. No hay derechos previos a la sociedad civil ni fuera de ella, lo cual quiere decir que no hay derechos contra la sociedad civil. Habiendo nacido dentro de la sociedad civil y gozando de sus ventajas se supone, razona Burke, que los hombres han aceptado esa sujeción a la sociedad, sujeción que no les resulta onerosa, pues se ha ido realizando desde costumbres tradicionales. Los derechos auténticos de los hombres son, según Burke, los que se tienen y disfrutan en la sociedad civil, y estos derechos son derechos heredados, recibidos de la tradición: «Si toda sociedad civil tiene como objeto beneficiar al hombre, todas las ventajas que la sociedad consiga son derechos que adquieren. Es una institución de beneficiencia y la propia ley no es sino la beneficiencia reglamentada. Los hombres tienen derecho a vivir porque existen estas normas; tienen derecho a la justicia de sus conciudadanos en tanto que éstos se dediquen a sus funciones públicas, a sus tareas privadas. Tienen el derecho a los frutos de su trabajo y el deber de hacer a éste fructuosos. Tienen el derecho de conservar lo que sus padres han adquirido, el de alimentar y educar a la prole, el de recibir instrucción durante su vida, y consuelos en el momento de morir. Todo lo que un hombre puede hacer por sí mismo, sin dañar a los demás, es un derecho para él, y como tienen derecho a recibir su parte en todo lo que la sociedad puede hacer en su favor, por medio

de la combinación de la inteligencia y la fuerza. En esta asociación todos los hombres tienen iguales derechos, pero no derecho a las mismas cosas. Quien no ha puesto más que cinco chelines en la asociación, pertenece a ella con tantos derechos como quien ha puesto quinientas libras. Pero no tiene derecho a percibir un dividendo igual sobre los beneficios de la sociedad, y en cuanto a la participación en el poder, autoridad y dirección que cada individuo debe tener en los negocios del Estado, yo niego que sea uno de los derechos fundamentales de los hombres reunidos en sociedad civil, porque me ocupo del hombre social y no de ningún otro. Estas, al fin y al cabo, son cosas a decidir por acuerdo» (*Reflexiones...*, 151-153).

Detrás del rechazo de la soberanía popular como un derecho del hombre y detrás de la negación de la existencia de «derechos del hombre» preexistentes a la vida en sociedad civil que pudieran actuar contra ésta, lo que podemos encontrar es la veneración con que Burke entiende que debe ser tratado el Estado. Tal como él describe la realidad de éste —como una asociación que ha sido conformada a lo largo de muchos siglos y que no puede ser entendida como el resultado de un pacto o contrato entre los hombres—, resulta inviable para Burke cualquier intento de aventurar cambios políticos y sociales a través de la revolución. Para superar las deficiencias del Estado hay que acercarse a él «como se hace ante las heridas de un padre, con un miedo respetuoso y una solicitud temblorosa» (*Reflexiones...*, 236). La razón última está en que la *Commonwealth*, el Estado, no puede ser considerado «como una sociedad para el comercio de la pimienta, el café, la indiana o el tabaco o cualquiera otra cosa de tan poca monta, tomándolo por una asociación de insignificantes intereses transitorios susceptibles de disolverse a gusto de las partes. Hay que mirarlo con

mayor respeto, porque no es una asociación cuyo fin sea el de asegurar la grosera existencia animal de una naturaleza efímera y perecedera. Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones. Y como muchas generaciones no bastan para alcanzar los fines de semejante asociación, el Estado se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y muertos, y aquellos que van a nacer» (*Reflexiones...*, 237).

Crítica económica de la revolución

Para Burke, el punto central y más importante de la revolución en Francia no fue el 14 de julio o la memorable sesión parlamentaria del 4 de agosto de 1789, que apenas menciona. Lo más significativo, la auténtica revolución tuvo lugar, según él, cuando la Asamblea Nacional incautó las propiedades de la Iglesia como garantía para la emisión de los *assignats* y decidió convertir al clero en funcionarios de una religión pagados por el Estado. La Revolución Francesa se define para Burke, en definitiva, por lo que aquélla hizo respecto a la Iglesia. En la posición de rechazo frontal que Burke adopta contra las medidas de los revolucionarios respecto a la Iglesia se reúnen tanto su visión jerárquica y tradicional de la sociedad como su concepción del orden económico. Por una parte, en efecto, Burke creía que toda gran institución, como la Iglesia, tenía que estar asentada en la propiedad y en la libre disposición de ella, pues la propiedad venía a ser, según él, el modo querido por Dios para que los hombres y las organizaciones se hicieran presentes en el mundo social y político. Pero su crítica a la revolución en este punto va íntimamente unida a su crítica desde una perspectiva económica más general. Desde

esta perspectiva más amplia, Burke veía en la revolución una conspiración para conquistar el poder del Estado y utilizarlo para imponer desde ahí el papel moneda de los *assignats* en todas las ramas de la economía francesa. Este objetivo final fue, según Burke, el que confirió a la revolución su carácter aterrador y destructor del orden tradicional. Ahora bien, estos revolucionarios que impusieron el papel moneda en la economía francesa no son calificados por Burke como «burgueses» *(bourgeois),* sino como *burghers,* expresión de claro tono peyorativo y con la que quería resaltar el carácter especulador de aquella operación. No eran, según Burke, las aspiraciones de la *bourgeoisie* a conquistar el poder político las que habían producido finalmente la Revolución Francesa. Los auténticos dirigentes del proceso revolucionario eran, más bien, según él, personas con *monied interest* [10], es decir, aquellas personas que no poseían grandes propiedades —de tierras especialmente— y que sólo contaban con el papel-moneda nuevo, que los estaba convirtiendo, sin embargo, en los prestamistas del Estado y en los auténticos controladores de la situación. La crítica económica de Burke a la Revolución Francesa se refiere básicamente a esta pretensión de convertir el papel-moneda en el instrumento de todas las transacciones civiles y comerciales, incluidos los bienes del Estado. Este hecho significaba para él poner todo el poder e influencia en las manos de aquellas personas que habían organizado el sistema del papel-moneda y dirigían su circulación. La posibilidad adicional de poner constantemente en venta partes de los bienes confiscados y de transformar el papel en tierras y las tierras en papel con-

[10] La expresión *monied interest* era una expresión *tory* desarrollada durante los reinados de William III y Anne: inversores en el Estado más que en la industria y en el comercio, propietarios de deuda pública.

ducía a una especulación generalizada, que iba a convertir a Francia en una gran mesa de juego y a sus ciudadanos en jugadores (*Reflexiones...*, 459-459). Burke criticaba a esos integrantes de la Asamblea Nacional, procedentes del tercer Estado, sin grandes propiedades, especialmente sin propiedad de tierras que, según él, era la que confería su tradicional solidez, por el contrario, a la Cámara de los Comunes inglesa. La eliminación económica de la aristocracia, la eliminación de sus propiedades por la inclusión de éstas en el sistema de circulación del papel-moneda significa para Burke la ruina del país. El papel-moneda subvierte la realidad del país y la significación de la moneda metálica. Y donde la propiedad pierde significación, las ideas florecen sin ser contrastadas con la auténtica realidad y se convierten con toda facilidad en meras fantasías. Aquí, en este punto, enlaza Burke su crítica económica a la revolución con su crítica a los teóricos de la revolución, a las *gens de lettres*. Estos forman el segundo grupo de revolucionarios a los que Burke ataca expresa y directamente. Son éstos los intelectuales que elaboran y fomentan constituciones de papel que destruyen las costumbres y Burke encuentra una profunda conexión, nada accidental, entre ambos grupos de agentes revolucionarios —los especuladores y los teóricos. Ambos grupos de revolucionarios desprecian, desde su propia perspectiva, la realidad social y política que se ha ido configurando a lo largo de muchos siglos y la subvierten con sus medidas económicas y sus principios teóricos. Tanto unos como otros coinciden, según Burke, en inventar una nueva estructura sin una base sólida. Y como Burke no pierde en ningún momento su perspectiva inglesa para valorar lo acontecido en Francia, dice que la Revolución Francesa ha hecho justamente lo contrario de lo que habían hecho la inglesa de 1688. Los ingleses cambiaron de rey, pero dejaron intacta la Consti-

tución y, «por consiguiente, el Estado floreció... Comenzó entonces un período de mayor prosperidad doméstica y aún continúa... Se despertaron todas las energías del país» [11]. Los franceses, por el contrario, partiendo de la confiscación de las tierras de la Iglesia, han «cortado las raíces de toda propiedad y, por consiguiente, de toda prosperidad nacional» [12].

La Revolución Francesa se presentaba ante Burke con unos rasgos muy específicos que no la hacían comparable a otras revoluciones anteriores. En la Revolución Francesa veía él una tendencia hacia un cambio sustancial, hacia la disolución de la sociedad agrario-estamental del Antiguo Régimen a través de la afirmación de los derechos del hombre y del ciudadano. Y se rebeló contra ese proceso y los principios que lo apoyaban. No podía aceptar el nuevo orden de cosas y siempre le declaró su más profunda oposición. Y como sabía que las ideas no se podían extirpar, exigía que desapareciera el ejemplo francés, manifestándose a favor del principio de intervención [13]. En vano buscó que los políticos ingleses se aliaran con los emigrados franceses. Su rechazo de la Francia revolucionaria le llevó a considerar como una traición la disposición de Pitt a firmar la paz con la Francia revolucionaria. En su lucha contra la revolución se

---

[11] «Speech on the Army Estimates» (1790), en *Works* (Revington, Londres, 1815-1827, 16 vols.), vol. 5, 20-21.

[12] «Speech on the Army Estimates» (como en nota anterior), 13. Esta asociación de ambos tipos de agentes revolucionarios aparece también en «Letters on a Regicide Peace», en *Works* (como en nota 5), vol. V, 233 y ss.

[13] «El Imperio Jacobino... debe ser extirpado en su lugar de origen... El ejemplo que ha dado, por primera vez en la historia del mundo, de que es perfectamente posible subvertir el marco y el orden de los estados mejor construidos, corrompiendo al pueblo común con la rapiña de las clases superiores» (carta de agosto de 1793, en *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke,* ed. por Charles William Earl Fitzwilliam y Sir Richard Bourcke, Londres, 1844, vol. 4, 139.

fue convirtiendo paradójicamente en un político de principios, no dispuesto al compromiso, él que había dicho que «en los asuntos de gobierno nunca se siguieron hasta el límite los principios especulativos» [14].

Al final de su vida, y de su lucha contra la revolución, no sólo había un tono de resignación en sus palabras ante la imposibilidad de triunfo sobre ella, sino que incluso llegó a insinuar que la revolución formaba parte de la providencia divina: «Parece como si fuera la voluntad de Dios que el presente orden de cosas deba ser destruido, y que es vano luchar contra esa disposición» [15].

Sobre la representación política

Si la interpretación burkeana de la Revolución Francesa puede calificarse de conservadurismo moderno, en cuanto que se defiende de la revolución para afirmar las propias libertades antiguas, también otros conceptos políticos de Burke han pasado a formar parte de la tradición política *moderna,* apuntando hacia el futuro y separándose de la interpretación habitual en su época. Es el caso del concepto de representación política elaborado y defendido por Burke en sus escritos y actuaciones políticas.

El carácter innovador del concepto burkeano de la representación política afecta directamente a su concepción del Parlamento como institución representativa y, consiguientemente, a la naturaleza de la relación existente entre los representantes elegidos y sus electores. Según

[14] Citado en W. J. Mommsen, «Edmund Burke und die Französische Revolution», en: K. Kluxen / W. J. Mommsen (eds.), *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung.* Múnich/Viena, 1968, p. 65.

[15] Carta de 11 de marzo de 1796 a De la Bintinaye, citado en Mommsen (como en nota anterior), 66.

Burke, «el Parlamento no es un *congreso* de embajadores que defienden intereses distintos y hostiles, intereses que cada uno de sus miembros debe sostener, como agente y abogado, contra otros agentes y abogados, sino una asamblea *deliberante* de *una* nación, con *un* interés: el de la totalidad; donde deben guiar no los intereses y prejuicios locales, sino el bien general que resulta de la razón general del todo. Elegís un diputado, pero cuando le habéis escogido, no es el diputado de Bristol, sino un miembro del Parlamento» [16]. El Parlamento representa, por tanto, al conjunto de la nación y no a los intereses particulares, locales, de los electores. Los diputados lo son del conjunto de la nación, y no del distrito donde han sido elegidos. Esta innovadora afirmación de la independencia del diputado elegido respecto a sus electores le lleva a Burke a entender la representación política, ante todo, como una comunidad de intereses y sentimientos entre el representante elegido y los representados. Para él, la representación auténtica era la representación en la que se da una comunión de intereses y de sentimientos entre los electores y los representantes elegidos. La existencia de esta comunión de intereses y de sentimientos era más decisiva que la elección

[16] «Speech to the Electors of Bristol, on his being declared by the sheriffs duly elected one of the representatives in parliament for that city» (1774), en *Works* (como en nota 5), vol. II, 89-98, cita en p. 96. El concepto de representación de Burke había tenido ya algunos antecedentes en la propia Inglaterra. Th. Smith, en *De Republica Anglorum* (1583), había escrito que «pues cada inglés debe estar presente bien en persona o por poder y agente legal... y se considera que el consentimiento del Parlamento es el consentimiento de todos». Algernon Sidney, en *Discours of Government* (1698) mantenía la tesis de que los miembros del Parlamento no eran delegados que representaran a los distritos electorales particulares, sino que tenían plenos poderes para actuar por todo el reino. John Milton (1660) previó que los diputados, después de su elección, no fueran responsables ante sus electores. (Véase P. A. Gibbons, *Ideas of political Representation in Parliament 1660-1832*, 1914.)

real, concreta, de los representantes por los electores de un determinado distrito [17].

Esta concepción de la representación está basada en una disociación entre representación y derecho al voto. Aunque la inmensa mayoría del pueblo británico no tenía en esa época derecho a voto, es decir, a elegir a sus representantes en el Parlamento, se hallaba de hecho representado en él. La facultad de votar venía a ser una cualidad accidental y no necesaria de la representación. Nadie está *realmente* representado en el Parlamento; todos están representados *virtualmente*, porque cualquier miembro del Parlamento se sienta en la Cámara, no como representante de su propio distrito, sino como integrante de esa asamblea en la que se encuentran representados todos los comunes de Gran Bretaña.

Esta concepción de la representación parlamentaria implica una independencia básica del representante elegido respecto a sus electores. Es verdad que éste, dice Burke, debe tener un estrecho contacto con sus electores y una comunicación sin reservas con ellos, pero nunca debe sacrificar su juicio y su conciencia por sus electores. Hacer esto sería realmente una traición. Con esta rotundidad rechaza Burke en su famoso *Discurso a los electores de Bristol*, de 3 de noviembre de 1774, citado anteriormente, la doctrina del mandato imperativo, que vinculaba expresa y directamente al representante con los

---

[17] Frente a esta concepción de la representación política que legitimaba el poder de un Parlamento sobre todos los ciudadanos, aunque algunos de éstos no hubieran enviado sus propios representantes, los colonos británicos en Norteamérica defendieron un concepto de representación medieval, es decir, sólo reconocían como sus representantes a los elegidos por sus propios distritos, a los que vinculaban con un mandato expreso imperativo. La base teórica de la independencia norteamericana en este punto está mirando hacia el pasado. Véase Bailyn, *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*. Trad. cast., Buenos Aires, 1972, pp. 153 y ss.

deseos e intereses de sus electores, deseos e intereses que él no debía sobrepasar. Para Burke, el representante, una vez elegido, es responsable del interés total de la nación y tiene que ofrecer a sus electores su mejor y más maduro juicio, tanto si éste coincide con el de aquellos como en caso contrario.

En estrecha relación con su concepción del sistema parlamentario, como una de sus piezas vitales, formuló Burke su concepto de partido político en un texto que ha devenido igualmente famoso: «Un partido es un grupo de hombres unidos para fomentar, mediante acciones conjuntas, el interés nacional, sobre la base de algún principio determinado en el que todos están de acuerdo. Por mi parte me parece imposible concebir que crea en su propia política o que crea que aquélla puede tener algún peso, nadie que se niegue a adoptar los medios de ponerla en práctica. La tarea del filósofo especulativo consiste en descubrir los fines que corresponden al gobierno. La del político, que es el filósofo en acción, encontrar medios adecuados para lograr esos fines y emplearlos con eficacia. Por consiguiente, toda asociación honrada confesará que su primer propósito consiste en tratar de conseguir, por todos los medios honestos, que los hombres que comparten sus opiniones se coloquen en una situación tal que puedan poner en ejecución los planes comunes, con todo el poder y autoridad del Estado. Como ese poder está unido a ciertos puestos, es su deber aspirar a ellos. Sin necesidad de proscribir a los demás, están obligados a dar preferencia a su partido en todas las cosas, y a no aceptar, por ninguna consideración privada, oferta alguna de poder en la que no esté todo el grupo; ni a tolerar que les guíen o controlen o superen en la administración o en el consejo, quienes contradicen los principios fundamentales mismos en que se basa el partido, o aun aquellos sobre los que debe

descansar una asociación honrada. Esa lucha generosa por el poder, llevada a base de tales máximas honorables y viriles, se distingue fácilmente de la lucha mezquina e interesada por los puestos y emolumentos» [18]. Este concepto de partido político está dirigido contra las pretensiones de gobernar de una forma apartidista o suprapartidista. Para Burke, sólo la existencia de un sistema de partidos puede garantizar la libertad para discutir abiertamente sobre cuestiones políticas. Los gobiernos «suprapartidistas» tienden a difamar a sus oponentes como enemigos del sistema y a oprimirlos, pero un gobierno que se pretende por encima de los partidos es él mismo «partido». En sus propias palabras: «La afirmación de no ser partidista es una afirmación partidista.» [19]

2. Interpretaciones de la Revolución Francesa en Alemania: las revoluciones no son necesarias

La Revolución Francesa fue el acontecimiento de finales del siglo XVIII en torno al que cristalizaron las grandes corrientes del pensamiento alemán, que habían venido formándose a lo largo de la segunda mitad del siglo. No hay duda alguna de que las primeras medidas tomadas por la Asamblea Constituyente en Francia generaron un amplio entusiasmo en los medios intelectuales alemanes, y si al principio surgió alguna voz en contra, quedó apagada por una corriente general de simpatía. París atrajo en seguida a numerosos «peregrinos de la libertad», que pronto comunicaron su experiencia de la

[18] «Thoughts on the cause of the present discontents» (1770), en *Works* (como en nota 5), vol. I, pp. 530-31.

[19] «Speech on Mr Fox's East India Bill» (1783), en *Works* (como en nota 5), vol. II.

revolución a la opinión pública alemana. Entre las crónicas y juicios de los testigos presenciales de los acontecimientos franceses destacan los escritos del pedagogo Joachim Heinrich Campe, que fue a París acompañado por el joven Wilhelm von Humboldt, los de Karl Friedrich Reinhard, que se hizo diplomático al servicio de Francia, y los de Konrad Engelbert Oelsner [20].

La discusión sobre la Revolución Francesa se llevó a cabo en Alemania de manera muy especial en las revistas periódicas, las cuales habían conocido un auge considerable en la segunda mitad del siglo XVIII. Su difusión había aumentado paralelamente al incremento del interés político por parte del público lector alemán, interés político que se había despertado algunos años antes con motivo de la guerra de los Siete Años (1756-1763) y de la independencia de los Estados Unidos de América (1776). Los acontecimientos de Francia entre 1789 y 1794 mantuvieron en alza ese interés político de los lectores alemanes. Fueron varias las revistas que ofrecían regularmente a sus lectores artículos sobre los asuntos políticos de la época, pero destacaron entre ellas la editada por el profesor Schlözer, de la Universidad de Göttingen, con el título *Staataanzeigen,* y la *Allgemeine Literaturzeitung,* publicada en la ciudad de Jena [21].

La especial significación que desempeñó la Revolución Francesa para los alemanes y la explicación tanto de sus alabanzas mayoritarias, que no iban a implicar ciertamente una voluntad de imitación, como de su rechazo

[20] Véase *Die Französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker.* Ed. por Horst Günther. Frankfurt am Main 1985, 4 vols. Los testimonios de los testigos presenciales están en el vol. I.

[21] Sobre el público lector, las bibliotecas, el mercado del libro y las revistas, véanse las distintas contribuciones al respecto en Horst Albert Glaser (ed.), *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte.* Vol. 5, Reinbeck bei Hamburg, 1980, 45-92.

por parte de algunos círculos requieren una referencia, aunque sea breve, al contexto histórico cultural alemán en el que se recibió la revolución. En esos años la cultura alemana estaba viviendo un importante proceso de emancipación intelectual. Se estaba desarrollando el alemán como idioma literario frente al predominio que había tenido el francés como idioma culto, y en todo este proceso se fue produciendo evidentemente una profunda discusión crítica de la literatura francesa, de su retórica y su poética. Es en esas décadas finales del siglo XVIII cuando se consolida el teatro alemán y cuando se forma asimismo un mercado nacional del libro. La libertad e independencia de los debates públicos, a pesar de algunas restricciones importantes en algunos de los Estados alemanes, iba en aumento. Todo este proceso, en definitiva, puede caracterizarse como el proceso de toma de conciencia de sí mismos de los alemanes. Y en este proceso de transformación es importante señalar que los intelectuales tuvieron una fuerte tendencia a trasladar a la sociedad en su conjunto esa emancipación intelectual que ellos estaban experimentando consigo mismos. Es evidente que no se les ocultaban las diferencias existentes entre el desarrollo intelectual y la realidad política y social de la época, pero, animados de un optimismo ilustrado, pensaban que también había llegado la hora de que Alemania hiciera progresos en su realidad política y social. Creían que ya había llegado el momento de que la tarea de «ilustrar» a los individuos y una política asimismo ilustrada abrieran el camino del progreso también en el ámbito social y político.

Desde este contexto intelectual muchos de los intelectuales saludaron la Revolución Francesa como obra y resultado del pensamiento. Las grandes transformaciones acontecidas en Francia —la elaboración de una Constitución, la promulgación de los derechos del hombre como

base de la Constitución, la eliminación de los privilegios— las veían como la plasmación en la realidad concreta del pensamiento ilustrado y esta interpretación fortalecía su convicción de que era posible reformar el sistema político y social de acuerdo con principios racionales. La experiencia francesa afianzaba la fe de muchos intelectuales alemanes en que los principios ilustrados poseían en sí mismos una fuerza irresistible. Incluso algunos alemanes, como el poeta Klopstock, se lamentaban de que habían sido «ellos» (los franceses) y no «nosotros» (los alemanes) quienes habían dado a todos los pueblos de la tierra ese ejemplo admirable de libertad [22].

Otra cosa fueron, sin embargo, las reacciones de los alemanes ante la evolución de la Revolución Francesa. Muchos se apartaron totalmente de la revolución tras la caída de la monarquía, la ejecución de Luis XVI y el avance de las tropas francesas hacia el Rin. Los que no sólo no habían manifestado ningún entusiasmo por la revolución, sino que la habían rechazado desde un principio se sintieron entonces justificados. Sólo una pequeña minoría defendió también la fase jacobina de la revolución y consideró necesario que también Alemania evolucionara hacia la adopción de fórmulas políticas democráticas.

En las páginas que siguen se exponen los juicios e interpretaciones sobre la Revolución Francesa emitidos por varios grupos de intelectuales y políticos alemanes: algunos publicistas y los filósofos del idealismo alemán.

---

[22] R. Vierhaus, «Sie und nicht Wir». Deutsche Urteile über den Ausbruch der Französische Revolution, en J. Voss (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution*. Múnich, 1983, 8-9.

Gentz, Humboldt y Rehberg sobre la revolución

Entre los publicistas que se ocuparon de una manera más intensa con los acontecimientos revolucionarios de Francia, fuera en libros o en las revistas periódicas, hubo quienes expresaron un franco rechazo desde el comienzo —como Rehberg— y quienes, tras una primera aceptación parcial de la revolución, evolucionaron hacia un profundo distanciamiento, como Gentz y Humboldt.

August Wilhelm Rehberg (1757-1836), político hannoveriano, fue uno de los primeros en Alemania en comentar las ideas y acontecimientos revolucionarios de Francia. Entre 1790 y 1793 comentó en la prestigiosa revista de Jena *Allgemeine Literaturzeitung* los escritos que iban apareciendo en Francia sobre la Revolución Francesa, pero también los que se iban publicando en Inglaterra y Alemania. En esa revista fue dando noticia de los debates de la Asamblea Nacional Constituyente y de los contenidos de los *cahiers de doléance,* poniendo toda esta información en relación con las personas que estaban protagonizando la política francesa. También Edmund Burke fue presentado al público alemán en los comentarios de Rehberg. Todas estas recensiones y comentarios los publicó reunidos y ordenados en 1793 en forma de libro con el título *Investigaciones sobre la revolución* [23]. Su crítica de la política revolucionaria acordada por la Asamblea Nacional pone de relieve la destrucción que aquélla significa para la antigua organización estamental. En el tema de la importancia de la religión y de la Iglesia para la «sociedad civil» es quizá donde más llamativamente se manifiesta la intención polémica de Rehberg.

---

[23] *Untersuchungen über die Französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind.* Hannover/Osnabrück, 1793.

Para éste, la acción del Estado no puede incluir una injerencia en los asuntos de la fe de sus ciudadanos. La fe, la moral, la virtud no pueden ser promovidas por fuerzas ajenas a ellas mismas. Esta posición ya la había mantenido en escritos anteriores a las *Investigaciones,* pero, sin embargo, en esta obra se encuentra, además, una emotiva defensa del estamento eclesiástico. No hay aquí realmente un cambio de actitud de Rehberg, pues su defensa de la religión la deriva del valor y significación que ésta tiene para la sociedad y de su importancia como factor justificador del sistema de poder existente y de las diferencias sociales. La función de la Iglesia la consideraba fundamental para la conservación de la sociedad, hasta el punto de considerar que la no existencia del clero como un estamento político propio implicaba un peligro para la libertad de la sociedad. A la Iglesia, con sus funciones educativas, caritativas y de culto, y con una herencia cultural muy variada, la veía como una fuerza que frenaría las tendencias de su época hacia la organización de una sociedad con división del trabajo y con intereses contrapuestos. Mayor importancia y peores consecuencias aún atribuía Rehberg a la disolución de los privilegios de la nobleza en Francia en nombre de los derechos del hombre. En esa acción veía Rehberg una violación de la libertad «civil». El no acepta la contraposición de Sièyes entre nobleza y nación, y entiende que de la eliminación de la propiedad estamental sólo puede derivarse la destrucción de todo el sistema político tradicional. Asimismo, Rehberg valora negativamente la imagen francesa del *bourgeois* y del ciudadano, pues él sigue defendiendo la estructura gremial y la existencia de privilegios para las ciudades como las notas esenciales de la «burguesía» *(Bürgertum).* A sus ojos una ciudadanía política igualitaria y general no podía sustituir lo que las viejas corporaciones esta-

mentales daban a los hombres: el honor de su propio estamento.

Friedrich von Gentz (1764-1832), escritor y político, asesor de Metternich en las primeras décadas del siglo XIX, había comenzado su desarrollo intelectual en la órbita del pensamiento kantiano. Coherentes con esa filosofía, sus primeras reflexiones sobre la Revolución Francesa interpretan a ésta como el triunfo práctico de la filosofía, llegando a afirmar Gentz que el fracaso de la revolución sería una de las mayores desgracias ocurridas a la humanidad. En una carta a Garve le escribe, efectivamente, lo siguiente: «El fracaso de esta revolución lo consideraría como el más grave contratiempo que le ha sucedido alguna vez al género humano. Ella es el primer triunfo práctico de la filosofía, el primer ejemplo de una forma de gobierno fundada sobre principios y sobre un sistema coherente y consecuente. Es la esperanza y el consuelo para tantos viejos males que aquejan a la humanidad. Si esta revolución debiera dar marcha atrás, todos esos males se harán diez veces más incurables...» [24]. Con esta actitud positiva hacia la revolución comienza Gentz a leer el libro de Edmund Burke sobre la Revolución Francesa en la primavera de 1791 —es decir, que en aquellos momentos veía todavía a Burke como un adversario—. Pero el libro de Burke, sin embargo, le produce una profunda transformación y cuando publica la traducción de Burke al alemán, acompañada de cuatro escritos propios, es ya notoria su posición antirrevolucionaria [25].

---

[24] *Briefe von und an Fr. von Gentz*, ed. por Fr. C. Wittichen, Múnich y Berlín, 1909, vol. 1, 178 y ss.

[25] Sobre su primera actitud respecto a Burke, véase carta de Gentz a Garve, de 9 abril 1791, en *Brief an und von F.v. Gentz* (como en nota anterior, carta 43). El título exacto de la trad. de Gentz era: *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischen des Herrn Burke neubearbeitet von Fr. Gentz*. Berlín, 1793. Los escritos de Gentz que acompañaban a la traducción de Burke eran: «Über politische Freiheit und das

No obstante, en la crítica que efectúa a la revolución utiliza las propias armas de ésta, es decir, el razonamiento filosófico. Si en 1791, en un artículo escrito contra el conservador Justus Möser, había afirmado la corrección con que se había deducido el nuevo sistema constitucional francés a partir de principios filosófico-jurídicos sobre la libertad y la igualdad, ahora le interesaba mostrar que el sistema político francés encerraba en sí mismo una contradicción lógica. Según Gentz, los artífices de la Declaración de Derechos no habían aplicado correctamente los conceptos de derecho, libertad, igualdad, etc. [26].

A partir de entonces, Gentz siguió ocupándose de manera especial del pensamiento antirrevolucionario, y en 1794 publicó una traducción al alemán del libro del francés Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de la France et sur les causes de sa durée* [27], libro al que, por cierto, dedica expresiones muy elogiosas y al que considera el libro más profundo y vigoroso que se haya escrito sobre el tema [28].

La crítica de Gentz a la Revolución Francesa proviene de la consideración básica de que la revolución ha roto el equilibrio que, según él, debe existir entre la razón y la historia. Gentz prefiere una Constitución verificada por la experiencia antes que una Constitución meramente racional, filosófica, pero tampoco se decanta por un tra-

---

Verhältnis derselben zur Regierung», «Über die Deklaration der Rechte», «Gegen Makintoshs Unternehmen der Widerlegung Burkes», «Über die Nationalerziehung in Frankreich».

[26] Véase Gentz, *Betrachtungen...* (como en nota anterior), vol. 2, p. 224.

[27] El título en alemán: *Über die französische Revolution und die Ursache ihrer Dauer.* Übersetzt mit einer Vorrede und Anmerkungen von F. Fentz, Berlín, 1794. En 1795 publicó una traducción del francés Mounier.

[28] Vid. J. Droz, *L'Allemagne et la Revolution Française.* París, 1949, 379.

dicionalismo que sacrifique las exigencias de la razón, pues la historia no ofrece una explicación suficiente de los vínculos sociales. Está, por tanto, a favor de un equilibrio entre razón y experiencia, pero como piensa que la Revolución Francesa ha roto este equilibrio afirma que hay que poner el acento en los valores de la tradición, negados por la revolución. Su defensa de la historia y de la tradición debe servir de contrapeso a la evolución actual de los acontecimientos. Esta idea del equilibrio, aplicada a las relaciones interestatales en Europa, implicará incluso el recurso a la guerra contra la Francia revolucionaria para recuperar el equilibrio roto [29].

En años posteriores, Gentz incorporará a su crítica a la revolución un ingrediente nuevo. Según él, el origen de todo el mal está en el protestantismo, pues, «si los individuos en un pueblo, si fracciones de un pueblo, la mayoría del pueblo, etc., puede ir contra la Iglesia, ¿por qué no iban a derribar al Estado, que no es ni un pelo más sagrado que la Iglesia?... Cuando no hay una autoridad más elevada que la razón de cada individuo, la *revolución* tiene que ser la situación natural de la sociedad, y los intervalos de paz y orden sólo pueden ser la excepción» [30]. Frente a la revolución Gentz afirma el principio de la reforma evolutiva a partir de la realidad existente: «El Estado y la Iglesia sólo pueden reformarse desde sí mismas, es decir, toda verdadera reforma debe partir de las autoridades constituidas en ambos. Tan pronto como el individuo o el llamado pueblo puede inmiscuirse en este asunto, no hay ninguna salvación» [31].

---

[29] J. Droz, ibídem, 387-391.

[30] Gentz, «Brief von Fr. Gentz an Adam Müller» (19-IV-1819), en: Hartwig Brandt (ed), *Restauration und Frühliberalismus*. Darmstadt, 1979, 216.

[31] Gentz, ibídem, 215.

Afirmación parcial y progresivo distanciamiento de la revolución encontramos también en Guillermo de Humboldt (1767-1835), aunque sin todas las consecuencias que se presentan en Gentz. Guillermo de Humboldt, que visitó París con su preceptor Campe precisamente durante el mes de agosto de 1789, celebra en la Revolución Francesa el triunfo de la libertad contra el despotismo, pero enjuicia negativamente las medidas de la Asamblea Constituyente del 4 de agosto por parecerle quimérica la idea de la igualdad y por considerar nocivas las consecuencias de la eliminación de la propiedad. Las reflexiones que le ocasionó su propia experiencia personal de la revolución las expuso en una carta a su amigo Friedrich Gentz (1791), en la que considera que el fallo principal que ha cometido la Asamblea Nacional Constituyente ha consistido en erigir un Estado completamente nuevo, partiendo de los puros principios de la razón. Para el joven Humboldt ningún régimen político establecido por la razón puede prosperar con arreglo a un esquema en cierto modo predeterminado, ni aun suponiendo que la razón dispusiera de un poder ilimitado para convertir sus proyectos en realidad. Sólo puede triunfar aquel régimen político que surja de la cooperación entre la poderosa y fortuita realidad y los dictados contrapuestos de la razón [32]. Toda reforma política debe guardar, por ello, una conexión con lo previamente existente. Las naciones y los Estados, piensa, funcionan en este aspecto como los seres humanos. Para que algo pueda prosperar, tiene que brotar del interior del hombre y no serle impuesto desde fuera: «Los regímenes políticos no pueden injertarse en los hombres como se injertan los vástagos en los árboles. Si el tiempo y la naturaleza no se encargan de preparar el

[32] W. von Humboldt, «Ideen über Staatsverfassungen», en *Gesammelte Schriften*. Berlín, 1903, vol. I, 78.

terreno es como cuando se ata un manojo de flores con un hilo: el sol del mediodía las marchita.» [33]

Otra consideración básica de Humboldt es que una Constitución basada en la razón, como estima él que es la Constitución francesa de 1791, tampoco genera necesariamente una mayor libertad. La libertad no procede tanto de un cambio en la forma de gobierno como del establecimiento de unos límites a la actuación del Estado. La esencia del despotismo reside precisamente, según él, en que el Gobierno pretenda velar por el bienestar físico y moral de sus ciudadanos. Al modo de Kant, afirma que «el principio de que el Gobierno debe velar por la felicidad y el bienestar físico y moral de la nación es precisamente el peor y más opresivo despotismo» [34]. Un mero cambio en la forma del Estado no significa que haya mayor libertad para los individuos. Sólo habrá una libertad mayor cuando el poder del Estado se haya limitado y deje mayores posibilidades para el desarrollo de las capacidades y potencialidades de los individuos.

Los filósofos idealistas sobre la revolución

Kant, Fichte y Hegel reconocen el carácter de acontecimiento histórico que tiene la Revolución Francesa y coinciden asimismo en no considerar necesaria la revolución para la transformación de Alemania. Sin embargo, la significación última de la Revolución Francesa y su ubicación en la historia universal presente son juzgadas y valoradas de manera distinta.

El juicio de Immanuel Kant (1728-1824) sobre la Revolución Francesa se encuentra básicamente en la segunda

[33] W. von Humboldt, ibídem, 80.
[34] W. von Humboldt, ibídem, 83.

parte de su escrito *La disputa de las Facultades.* Se trata de una disputa entre la Facultad de Filosofía y la de Derecho, pero el hilo conductor del tratado no es, sin embargo, la delimitación de funciones entre las referidas Facultades universitarias, sino una cuestión de filosofía de la historia, la de «si el género humano se encuentra en un progreso continuo hacia mejor» [35].

La interpretación kantiana de la Revolución Francesa se sitúa, efectivamente, en la perspectiva de su filosofía de la historia. La historia es para Kant un proceso continuo hacia la realización del derecho, es decir, un avance permanente hacia la meta final de que el derecho, y no el poder, regule progresivamente las relaciones entre los ciudadanos y sus Estados y entre los Estados entre sí. Pues bien, para Kant la Revolución Francesa ha traído la certeza de que la historia está caminando hacia ese objetivo de la realización del derecho. La Revolución Francesa es para Kant un acontecimiento de tal magnitud en la historia de la humanidad que piensa que ya no se olvidará nunca, porque ha puesto de manifiesto la existencia en la naturaleza humana de una disposición hacia el progreso, hacia su propio perfeccionamiento, hacia la unión entre la naturaleza y la libertad.

Kant aprueba que el pueblo francés se haya dado a sí mismo una Constitución y espera un efecto positivo para la paz de esta Constitución «republicana», es decir, una Constitución que se basa en una forma de gobernar que toma en consideración los derechos de libertad e igualdad de los ciudadanos, evitando el despotismo que él equipara a que el Estado actúe e intervenga para procurar la felicidad de sus súbditos.

Esta aprobación y admiración por la Revolución Francesa no implica en Kant, sin embargo, la afirmación de un

---

[35] Kant, «Der Streit der Fakultäten» (1798), en *Werke in zehn Bänden,* ed. de W. Weischedel. Darmstadt, 1968, vol. 9, 351.

derecho general a la resistencia o a la revolución en su teoría del Estado. Por el contrario, la resistencia está expresamente negada en su *Metafísica de las costumbres* (1797). Se dice aquí que no se puede acudir al origen del Estado —y al origen de su poder— para justificar una resistencia o revolución contra el detentador del poder estatal: «El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe sutilizar* activamente sobre este origen, como si fuese un derecho dudoso *(ius controversum)* en cuanto a la obediencia que se le debe» [36]. La obediencia al poder constituido en el Estado no permite excepción alguna. El pueblo no puede castigar al jefe supremo por su gestión anterior, «porque es menester considerar que todo lo que hizo anteriormente en calidad de jefe supremo lo ha realizado exteriormente de manera correcta *(rechtmässig)* y que hay que pensar que él mismo, considerado como fuente de las leyes, no puede obrar injustamente» [37]. La relación soberano-pueblo es para Kant inalterable, pues el pueblo existe como tal gracias a que existen las leyes que crea el soberano y la resistencia al soberano significaría una inversión de los términos. Y, por ello, en la ejecución de Luis XVI en Francia ve Kant la expresión máxima de esa inversión. Ve invertidos los términos, sobre todo, en la ejecución *formal,* es decir, no tanto en el asesinato físico del monarca, sino en que se hiciera apoyándose en el principio formal de que el pueblo tiene derecho a condenar a su jefe supremo. Eso es una inversión total de los principios de la relación entre soberano y pueblo, «pues éste, que tiene que agradecer su existencia a la legisla-

[36] Kant, *La metafísica de las costumbres.* Trad. cast., Madrid, Tecnos, 1989, 149.
[37] Kant, ibídem, 152.

ción del primero, se convierte en soberano de aquél, de modo que la violencia se eleva sobre el derecho más sagrado, lo cual es un delito sin expiación posible» [38].

Si, por un lado, hay una afirmación rotunda de la Revolución Francesa en Kant, y, por otro, está en contra del derecho a la resistencia y a la revolución; si, por un lado, hay alabanza de la revolución, y sabemos, por otro lado, que hay una aceptación leal del régimen político monárquico no constitucional de Prusia, de donde Kant era ciudadano, ¿no hay aquí una contradicción? ¿Cómo compaginar su juicio positivo sobre la Revolución Francesa y su lealtad a Prusia?

La respuesta kantiana se puede encontrar en la distinción concreta que efectúa entre *formas de Estado* y *formas de gobierno,* así como en su manera de entender el *uso público* y el *uso privado* de la razón. Kant había distinguido, en efecto, entre forma de Estado (monarquía, aristocracia y democracia, atendiendo al número de los detentadores del poder) y forma de gobierno, es decir, el modo de emplear el poder estatal, el cómo se desempeña ese poder. Según este último criterio, Kant hablaba de despotismo y de republicanismo. El despotismo consistía en gobernar sobre los súbditos como si éstos fueran menores de edad, como si fueran propiedad del gobernante y para procurarles su felicidad material y espiritual. El republicanismo, en cambio, era la forma de gobierno que tomaba en consideración los derechos de libertad e igualdad de los ciudadanos. Pues bien, Kant entiende que la forma de gobierno republicana puede ser desarrollada por los propios monarcas y cree que en Prusia esto es una mera cuestión de tiempo. La distinción, por tanto, entre formas de Estado y formas de gobierno, y su insistencia, sobre todo, en el carácter decisivo de la forma de

[38] Kant, ibídem, 154.

ejercer el gobierno, le permite a Kant adaptarse a su situación de súbdito de un Estado monárquico, en el que tenía la confianza de que iba a desarrollar el republicanismo, es decir, un modo de gobernar que aceptara y respetara los derechos de los ciudadanos.

Por otra parte, la compatibilidad entre lealtad y crítica al Estado resulta posible para Kant, asimismo, desde su distinción entre *uso público* y *uso privado* de la razón. En su escrito *Qué es Ilustración* (1784) dice Kant que quienes desempeñan un cargo público dependen en su función de las directrices del gobierno y no pueden, por tanto, criticar en público la pertinencia o no de las órdenes que han recibido; sólo pueden hacer un *uso privado* de la razón, pero no pueden hacer *uso público* de la razón, es decir, aquel uso que hace una persona en cuanto persona culta ante la opinión pública. Pero un ciudadano, por ejemplo, que no puede negarse a pagar los impuestos, en cuanto persona culta o instruida no actúa en contra del deber de ciudadano si manifiesta públicamente su pensamiento sobre la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. A esto llama Kant hacer *uso público* de la razón. Y este uso público por parte de los ciudadanos entiende Kant que no daña ni pone en peligro las leyes del Estado. En ese sentido, ejercer la crítica y mantener la lealtad al Estado le parecían a Kant totalmente compatibles [39].

Su alabanza y su admiración de la Revolución Francesa no desembocan en Kant, sin embargo, en un cambio de los destinatarios receptores del mensaje ilustrado. Los destinatarios de la Ilustración siguieron siendo para él los gobiernos o la «república de las letras», pero no el pueblo. A la pregunta de dónde había de venir el progre-

[39] Kant y otros, *¿Qué es la Ilustración?* Trad. cast. Madrid, Tecnos, 1988, 11-13.

so, responde en la *Disputa de las Facultades* que no por la evolución de las cosas *de abajo arriba,* sino *de arriba abajo.* Esto quiere decir que el ideal kantiano de cambio social y político se correspondía con la vía de las reformas, que, desde arriba, practicaban los Estados absolutistas-ilustrados de la época [40].

En definitiva, el juicio de Kant sobre la Revolución Francesa pone de manifiesto que en su filosofía política hay una combinación de distintos elementos teóricos, los cuales no poseen todos un contenido revolucionario. Su doctrina de la soberanía y de la resistencia carecen de contenido revolucinario, que sí tienen, en cambio, su teoría del derecho, su doctrina de los derechos subjetivos y su doctrina de los fines del Estado.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), considerado como el filósofo del idealismo alemán que más entusiasmo demostró por la Revolución Francesa, publicó en 1793 dos escritos relacionados directamente con este acontecimiento «importante para toda la humanidad»: *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y *Contribución a la rectificación de las opiniones del público sobre la Revolución Francesa* [41].

La *Reivindicación de la libertad de pensamiento* está dirigida a los príncipes y gobernantes alemanes con la intención de mostrarles que están equivocados sobre los fines del Estado y las tareas propias de su cargo. En ese librito les dice Fichte que les han enseñado equivocadamente que el fundamento de su poder está en el derecho divino y que el pueblo es propiedad de ellos, pero en realidad «el hombre no puede ser heredado, ni vendido ni regala-

[40] Kant, *Der Streit der Fakultäten* (como en nota 35), 366 y ss.

[41] *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten, Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsternis* y *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution,* respectivamente.

do; no puede ser propiedad de nadie, porque es y debe seguir siendo propiedad de sí mismo. Lleva en lo más profundo de su corazón una chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace ciudadano de un mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia» [42]. La conciencia se convierte en la única ley del hombre. Nadie puede darle órdenes fuera de esa ley de la conciencia. Ella es la que le ordena querer esto o aquello de una manera absoluta e incondicional, sin ninguna coacción externa, de *motu proprio*. Esta ley de la conciencia es la que sitúa al hombre en el nivel de la humanidad y si obedeciera a otra ley distinta estaría aniquilando su humanidad.

Partiendo de esta ley de la conciencia inserta en el hombre, afirma Fichte la existencia de derechos inalienables: el hombre tiene *derecho* a todo aquello que esta ley de la conciencia no prohíba, tiene derecho al desarrollo de su personalidad y a la libertad —sin las cuales no sería posible ninguna ley—, es decir, tiene derecho a disfrutar de aquellas condiciones en que se desplieguen su libertad y personalidad, así como a realizar todas aquellas acciones tendentes a ese fin. Ese es un derecho inalienable (*Reivindicación...*, 15-16).

Para Fichte es asimismo un derecho inalienable la libertad de pensamiento, sobre el que el Estado no tiene competencia. Y lo que pretende en *Reivindicación de la libertad de pensamiento* es demostrar precisamente que la

---

[42] Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Trad. cast., Madrid, Tecnos, 1986, 15. En esta misma dirección se mueve la crítica a la doctrina de los gobernantes, que Fichte también considera errónea, de que la felicidad (el logro del bienestar material y espiritual de los súbditos) sea el fin del Estado. «Nuestra única felicidad sobre esta tierra, si es que debe ser felicidad, es la propia espontaneidad libre y sin obstáculos, obrar por nuestra propia fuerza según nuestros fines propios, con trabajo, fatiga y esfuerzo» (*Reivindicaciones...*, 39).

libertad de pensamiento es un derecho inalienable. La argumentación que desarrolla Fichte para demostrarlo parte de un ataque directo a la afirmación de que el Estado pueda prohibir la comunicación pública de los pensamientos. Estaba claro para Fichte que el Estado no podía prohibir *pensar* libremente, pero lo que sí hacía el Estado normalmente era prohibir la expresión pública de ese pensamiento. Y lo que Fichte quiere demostrar es que el Estado no puede prohibir la comunicación entre los hombres de sus propios pensamientos.

Ya hemos mencionado anteriormente que el punto de partida de Fichte viene constituido por el derecho del hombre a todo aquello que la ley de la conciencia o ley moral no prohíba. Y si bien la ley moral no prohíbe, sino que permite, que los pensamientos de uno puedan ser comunicados a los otros, reconoce Fichte que ese derecho a comunicar los propios pensamientos no está fundado en un mandato u orden de la propia ley moral, ya que ésta sólo lo permite. En este sentido, ese derecho a expresar públicamente los pensamientos no sería, por tanto, un derecho inalienable, derivado directa y exclusivamente de la propia personalidad, puesto que para que sea posible ejercer ese derecho se requiere naturalmente la existencia de otra persona que reciba el contenido que se le comunica. Pero ahora bien, continúa Fichte, si no es un derecho inalienable el derecho a comunicar a los demás lo que uno piensa, sí es inalienable el derecho de cada uno a formarse y a desarrollar su personalidad y, por consiguiente, es inalienable el derecho a recibir de otros todo lo que a uno le resulte adecuado para ese fin de su perfeccionamiento individual. En definitiva, Fichte entiende que «por la inalienabilidad de nuestro derecho a *recibir,* se convierte también en inalienable el derecho a *dar*» (*Reivindicación...,* 22). Desde la consideración de que el individuo tiene un derecho inalienable a perfeccionar-

se, deduce Fichte que el individuo también tiene derecho a los medios para conseguir ese fin, siempre que no se lo impida ningún otro derecho. Pues bien, «uno de los mejores medios para avanzar es ser instruido por otros; por consiguiente, todos tienen el derecho inalienable a *recibir* sin límites las enseñanzas dadas libremente. Si éste es un derecho insuprimible, también debe ser un derecho inalienable del otro el dar semejantes enseñanzas» (*Reivindicación...*, 32).

Esta libertad de pensamiento —para Fichte la única que puede conducir a un conocimiento de las causas de los males sociales y de su posible corrección— se convierte en el auténtico requisito para toda acción de reforma. Y la reforma progresiva de la realidad constituye para Fichte el camino más seguro para el avance de la Ilustración y del perfeccionamiento político. Aunque Fichte está entusiasmado con la Revolución Francesa no desea que Alemania siga esa vía revolucionaria, pues considera que es más seguro el progreso gradual: «Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo progresa en medio siglo más de lo que habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miseria y de fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes. La historia universal proporciona ejemplos de ambos casos. La relaciones molestas son siempre un terreno audaz y arriesgado para la humanidad; si tienen éxito, la victoria conseguida compensa los males sufridos; si fracasan, se pasa de una misma a otra mayor. Es más seguro el progreso gradual hacia una ilustración más amplia y con ella al perfeccionamiento de la Constitución. Los progresos hechos, mientras tienen lugar, apenas son perceptibles; mas los veis tras vosotros y divisáis el largo trecho recorrido. Así, en nuestro siglo, la humanidad, especialmente en

Alemania, ha andado discretamente un largo camino» (*Reivindicación...*, 6-7).

En *Contribución a la rectificación de las opiniones del público sobre la Revolución Francesa* se vuelven a formular y a desarrollar las ideas de *Reivindicación de la libertad de pensamiento.* La *Contribución a la rectificación...* comienza, en efecto, afirmando que la Revolución Francesa es importante para toda la humanidad y se le presenta como un rico cuadro sobre el valor y los derechos del hombre [43]. Es éste un escrito especialmente polémico, dirigido contra las tesis del conservador Rehberg y de la afirmación de inamovilidad de las constituciones.

La pregunta clave que plantea Fichte en el primer capítulo del libro es si un pueblo tiene derecho a cambiar su Constitución política. La respuesta de Fichte es que ninguna Constitución política es inmodificable; está en su propia naturaleza que se pueda cambiar. Una Constitución mala, que va en contra de los fines necesarios de todo Estado, debe ser cambiada; una buena, que favorezca esos fines, se cambia ella misma (*Beitrag zur Berichtigung...*, 103). La negación de la modificabilidad de las constituciones basada en una cláusula del contrato social que estableciera que la Constitución de la comunidad política es inalterable estaría, según Fichte, en abierta contradicción con el espíritu del ser humano: «Prometer que no vamos a cambiar nada en esta Constitución política o que no vamos a dejar cambiarla es lo mismo que prometer no ser un hombre ni permitir, hasta donde uno pueda llegar, que nadie lo sea» (*Beitrag zur Berichtigung...*, 104). Una promesa semejante sería contraria al derecho y, por consiguiente, no podría tener vigencia.

---

[43] Fichte, «Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution», en *Sämtliche Werke*, ed. de J. H. Fichte, vol. VI (1845), 39-286, p. 39.

Pero, de manera similar a *Reivindicación de la libertad de pensamiento,* también ahora se guarda Fichte de incitar a la acción revolucionaria, pues piensa que no es necesaria. Las primeras páginas del prólogo a *Contribución a la rectificación...* previenen expresamente al lector de intentar aplicar los principios del libro en contra de los Estados existentes en la realidad. Fichte es totalmente consciente de que la constitución de la mayoría de los Estados es defectuosa y que los inviolables derechos del hombre están conculdados en esos Estados, pero lo único que se puede hacer es «regalarles lo que no toleramos que nos arrebaten por la fuerza...: la dignidad de la libertad tiene que ir de abajo arriba; la liberación sólo puede venir, si no es con violencia, de arriba abajo... Sed justos, pueblos, y vuestros príncipes no podrán soportar ser ellos los únicos injustos» (*Beitrag zur Berichtigung...,* 44, 45).

Fichte, que no encuentra ningún medio para evitar el despotismo, sí cree que existe uno para evitar revoluciones violentas: enseñar al pueblo sus derechos y deberes, y la Revolución Francesa ofrece una guía útil (*Beitrag zur Berichtigung...,* 41).

Como en el escrito anterior, por tanto, opta por otra vía para el progreso político, aunque él no pertenece a aquellos alemanes que utilizaron el terror de la Revolución Francesa en su segunda fase para oponerse a las reivindicaciones revolucionarias, pues para Fichte ese terror no era consecuencia de la libertad de pensamiento, sino el resultado de una larga esclavitud de espíritu.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) interpreta la Revolución Francesa como un acontecimiento prodigioso que ha consistido esencialmente en crear un Estado nuevo en la realidad partiendo del pensamiento. Para Hegel, la Revolución Francesa tiene su origen en el pensamiento, porque el pensamiento, que se guía por

determinaciones universales y busca el establecimiento de determinaciones universalmente válidas, choca precisamente con la realidad históricamente existente y se rebela contra ella, pues la estructura de la realidad no responde a principios universales. El entendimiento se encuentra en oposición a la realidad concreta existente; la libertad del espíritu, que es el principio supremo del entendimiento, se halla opuesto a la realidad particular, pues ésta no ha plasmado en su organización social y política ese principio de la libertad. Y para Hegel lo que ha ocurrido precisamente en la Revolución Francesa es que se ha construido un nuevo Estado sobre una base estrictamente racional, destruyendo los cimientos de esa realidad concreta existente. Por esta razón dice Hegel que el pensamiento es el origen y comienzo de la Revolución Francesa. Y desde este planteamiento Hegel atribuye el mérito a Rousseau, quien había puesto como base del Estado precisamente un principio que consiste en el pensamiento, en el pensar mismo, es decir, la voluntad [44].

Esta valoración positiva que de la Revolución hace Hegel va, sin embargo, acompañada inmediatamente de una dura crítica por los presupuestos defectuosos desde los que aquélla había arrancado. Dos puntos principales ataca Hegel. En primer lugar, Hegel critica el fanatismo de lo abstracto, de la libertad absoluta, en el vacío, que no acepta ningún tipo de limitación o determinación concreta. Esa libertad en abstracto se ve enfrentada y opuesta a cualquier limitación concreta —a la limitación

[44] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. cast., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, párr. 258, aunque Hegel cree que Rousseau se equivoca al haber entendido la voluntad sólo como voluntad individual, y por consiguiente al entender el Estado como fruto de un contrato entre las voluntades particulares de los individuos.

que implica una institución social o política determinada—, y necesita, por ello, eliminar toda particularidad, cualquier diferencia surgida de la realidad empírica, tenga su origen esa diferencia en la acción de la autoridad establecida o en las diferentes capacidades o talentos de los individuos. Esa libertad en abstracto, que quiere una igualdad universal, no permite en verdad, sin embargo, dice Hegel, que se pueda realizar en situaciones concretas, pues la realización concreta de la libertad comporta inmediatamente una particularización, un sistema de instituciones concretas. Los principios de la razón que Hegel ensalza necesitan, en realidad, ser aprehendidos de manera concreta, necesitan plasmarse en instituciones concretas. Pero la afirmación absoluta de la libertad e igualdad abstractas implica la negación de la realidad concreta —que no es libre ni igual— desde aquella universalidad, y esa negación y destrucción de la realidad existente ha hecho, según Hegel, que la Revolución se haya convertido, al mismo tiempo, en el acontecimiento más terrible y cruel de la época.

Hegel considera, en segundo lugar, que las revoluciones políticas no pueden tener éxito realmente si no se transforma previamente la conciencia religiosa de los hombres, porque «es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin reforma» [45]. Por este motivo afirma que los intentos revolucionarios acometidos en los países románicos —a este respecto incluye también a Irlanda— en las primeras décadas del siglo XIX han conducido a la esclavitud política, ya que no habían superado previamente su servidumbre religiosa, superación que Hegel sólo cree logra-

[45] Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. cast., Madrid, Revista de Occidente, 1974, 4ª ed., 696.

da en el protestantismo. En el protestantismo se ha producido, según Hegel, una reconciliación entre la religión y el derecho al eliminarse la oposición de la religión al Estado. El protestantismo no se opone a una constitución racional del Estado; en el protestantismo la conciencia religiosa buena no está separada ni enfrentada al derecho y al orden político. El catolicismo, por el contrario, impide, según Hegel, la creación de un Estado racional, pues un Estado racional presupone necesariamente que el Gobierno y el pueblo tengan su garantía última en la conciencia de los individuos, en una conciencia emancipada y liberada, lo cual no se ha conseguido con el catolicismo y sí con el protestantismo. Para Hegel, en realidad, la religión (reformada) y el Estado son en su raíz una y la misma cosa, aunque sean distintos por su contenido y por su modo de manifestación hacia el exterior. Las leyes tienen su última y suprema garantía en la religión [46].

3. La interpretación de la Revolución Francesa en Joseph de Maistre y Louis de Bonald: cómo acabar con la revolución

Dentro de la literatura sobre la Revolución Francesa, escrita en francés, destaca, sin duda, la obra de Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, publicada en 1796. Pero, con anterioridad a la publicación de este libro, habían aparecido varias publicaciones en francés, que analizaban asimismo la Revolución Francesa desde una perspectiva crítica y contrarrevolucionaria. Algunas de estas obras no sólo ejercieron una cierta influencia

[46] Hegel, ibídem, 694.

sobre de Maistre, sino que llegaron a gozar de una amplia difusión en otros países europeos [47].

Joseph de Maistre

A Joseph de Maistre, que había nacido el 1 de abril de 1753 en Chambéry, capital de Saboya, cuando ésta pertenecía todavía al reino de Cerdeña, le afectó muy personalmente la invasión de Saboya por las tropas revolucionarias francesas en 1792, pues tuvo que abandonar su país. Trabajó para el rey de Cerdeña en misiones diplomáticas y de información, desempeñando el puesto de embajador extraordinario de Cerdeña en San Petersburgo entre 1802 y 1817. Durante su estancia en San Petersburgo redactó la mayor parte de sus principales obras, pero para la posteridad el libro que más plenamente identifica a de Maistre es, seguramente, *Considérations sur la France* [48]. Desde su regreso a Turín en 1817 permaneció en esta ciudad con el cargo de ministro de Estado. Murió el 26 de febrero de 1821.

Las obras de Joseph de Maistre —y las de Louis de Bonald que veremos a continuación— dan cuerpo a un

---

[47] Este fue el caso del libro del ginebrino J. Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France,* publicado en Bruselas en 1793 y traducido poco después al alemán. Otro escrito sobre el mismo tema fue el de Louis-Claude de Saint-Martin, *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution Française,* publicado en 1795. Véase Jacques Godechot, *La contra-révolution. Doctrine et action (1789-1804).* París, 1984, 2 ed.

[48] *Consideraciones sobre Francia.* Trad. cast., Madrid, Tecnos, 1990. En la «Presentación» de esta edición, Antonio Truyol da cuenta de otros pequeños escritos contrarrevolucionarios de De Maistre, publicados o redactados con anterioridad a las *Consideraciones* (pp. XIX-XX). Las otras obras más importantes de J. de Maistre son: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1809), *Du Pape* (1817), *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence* (publicadas póstumamente en 1821).

pensamiento y a un proyecto político que, en la intención de sus autores, aspiraban a ser «lo contrario de la revolución», si bien los historiadores posteriores han solido clasificarlos más bien como «maestros de la contrarrevolución», ya que no sólo no pretendían frenar o contrarrestar los efectos de la revolución, sino que se pronunciaron a favor realmente de una «revolución contraria». Las diferencias, por ello, entre ambos autores franceses y la posición de Burke son considerables, por encima de ciertos elementos comunes.

Carácter satánico de la revolución

Joseph de Maistre juzga la Revolución Francesa como un acontecimiento único en la historia, derivando este carácter extraordinario del hecho de que es «radicalmente *mala;* de que ningún elemento de bien alivia el ojo del observador, siendo el más alto grado de corrupción conocido, la pura impureza» (*Consideraciones...,* 46). Poco más adelante afirma que «hay en la Revolución Francesa un carácter *satánico* que la distingue de todo lo que se ha visto y quizá de todo lo que se verá» (*Consideraciones...,* 51).

Pero para Joseph de Maistre la Revolución Francesa no sólo es mala y satánica, sino que tiene otro rasgo, aún más sorprendente, su carácter de irresistibilidad. La revolución es un torbellino que arrastra a todos; incluso los malvados que parecen conducirla «no son en ella más que simples instrumentos, y desde el momento en que tienen la pretensión de dominarla caen innoblemente» (*Consideraciones...,* 6). Todas estas reflexiones sobre la revolución están encuadradas en la concepción que tiene Maistre sobre la condición humana, un condición marcada por la caída y el pecado original. La historia humana

es, por ello, algo misterioso, algo que no se logra dominar, un curso en el que los resultados están lejos de las intenciones de los hombres. Y la Revolución Francesa no es ni más ni menos que esto: un flujo que engulle a todos, incluso a los defensores de las luces. No se la puede amaestrar racionalmente; la revolución se desenvuelve por sí sola, arrastra a todos; tiene una fuerza irresistible.

Revolución y providencia

Esta interpretación de la revolución como una fuerza impersonal e irresistible rompía todas las teorías del complot, de la conspiración, muy extendidas entre los medios de la emigración contrarrevolucionaria, en concreto la tesis de Barruel, quien había dicho que la revolución era el resultado de la conspiración masónica [49]. Esta visión de la revolución como una fuerza superior a los hombres conduce a de Maistre a la afirmación de que existe una voluntad superior, una inteligencia superior, que es capaz de contradecir esa relación entre causa y efecto que los hombres creen ver en los fenómenos de la revolución. Así que desde esta afirmación del carácter excepcional, impersonal, de la revolución se llega a la afirmación de Dios. Pues si los hombres no son los auténticos actores de lo que hacen, si no saben realmente lo que están haciendo, ¿quién lo hace? No puede ser sino la providencia. En el ámbito humano se está realizando, según de Maistre, un plan superior, providencial, divino. Ya un siglo antes, Bossuet había mostrado la mano de Dios en el curso de la historia universal [50]. Aho-

[49] El abate Barruel había escrito en 1784 *Le patriote véridique, ou Discours sur les vraies causes de la révolution actuelle.*

[50] El obispo francés Bossuet (1627-1704) había escrito dos obras célebres, *La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture* y *Discours sur*

ra de Maistre retoma la idea en sus *Consideraciones,* pero se pregunta cómo es posible que Dios haya querido la miseria actual de la Francia revolucionaria. ¿Por qué ha querido Dios que se dé la Revolución en Francia? Según de Maistre, la providencia ha querido castigar a los franceses culpables, por su larga impiedad, pero también ha querido salvar a Francia. En este sentido destaca de Maistre el papel positivo que los jacobinos han desempeñado en la salvación del país. Al adoptar medidas excepcionales para salvar la Revolución, ellos han salvado realmente al país, han defendido la integridad del reino: «Reflexiónese bien, dice, y se verá que una vez establecido el movimiento revolucionario, Francia y la monarquía no podían ser salvadas más que por el jacobinismo» (*Consideraciones...,* 17).

Sólo desde esta visión providencialista de la revolución le resulta a Joseph de Maistre inteligible la revolución. Y no sólo la Revolución Francesa sino toda la historia humana. La historia humana no se puede entender desde sí misma, sino que sólo adquiere su sentido situándola dentro del plan querido por Dios para el mundo. En de Maistre tiene ciertamente importancia el mundo histórico y el mundo social, pero éstos aparecen desposeídos de un valor autónomo en sí mismos. Son figuras de un poder supraterrenal. Su propia verdad está más allá de ellos mismos, se encuentra en otro nivel, en el de la religión y la providencia. Aunque en de Maistre se puede constatar una cierta oscilación entre lo sagrado y lo profano, entre lo trascendente y lo empírico terrenal,

---

l'Histoire Universelle, redactadas para la educación del Delfín, hijo de Luis XIV, de quien fue preceptor de 1670 a 1679. Según Bossuet, no hay azar en la marcha de las cosas humanas. La fortuna no es más que una palabra que no tiene sentido: la providencia gobierna a los hombres y a los Estados. (Véase J. J. Chevallier, *Los grandes textos políticos.* Trad. cast., Madrid, Aguilar, 68-83.)

hasta el punto que aparece a veces como un defensor maquiavélico de lo mundano, la verdad y la legitimidad no se pueden fundar en la historia, en el mundo empírico. Si algo dura en la historia es porque es bueno y no al revés, es decir, que algo sea bueno porque se conserve a lo largo de la historia. Apoyar lo histórico en sí mismo, como hace Burke, implicaría en último término que la revolución misma podría tener su propia historia, su propia legitimidad derivada de la historia. Y esto no entra en la explicación providencialista de Joseph de Maistre. Para él, todo lo que acontece y se desarrolla en la política y en la historia humana es fruto y resultado de una voluntad e inteligencia muy superior, de la providencia [51].

¿Puede el hombre hacer una Constitución?

Dentro de la visión providencialista que elabora Joseph de Maistre, ¿qué puede hacer el hombre en el orden político? Si es la providencia la que mueve los hilos de la historia humana, ¿qué queda para la acción del hombre? El capítulo VI de las *Consideraciones sobre Francia* lleva el significativo título de «De la influencia divina en las constituciones políticas», y en él Joseph de Maistre va explicando el derecho que Dios se ha reservado en la formación de los gobiernos y la incapacidad del hombre para *crear* algo nuevo: «El hombre puede modifi-

[51] También había asociado la revolución a la providencia Louis-Claude de Saint-Martin, en *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française*. París, año III. Massino Boffa sugiere que la visión religiosa de la historia en Joseph de Maistre es gnóstica más que cristiana: vid. «La Contre-Révolution, Joseph de Maistre», en F. Furet / M. Ozouf (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, 291 y ss., especialmente p. 301.

car todo en la esfera de su actividad, pero no crea nada: tal es su ley, en lo físico como en lo moral» (*Consideraciones...*, 61). Frente al constructivismo racionalista moderno, que aspira a construir un sistema político nuevo partiendo de una idea universal del hombre y de unos principios y derechos del hombre igualmente universales, de Maistre parte del no reconocimiento de ese hombre abstracto y universal. Al criticar la Constitución francesa de 1795 señala que el error de ésta, al igual que las otras anteriores, radicaba en estar hecha precisamente para *el hombre*. Pero, según él, «no hay hombres en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc..., sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa:* pero, en cuanto al *hombre,* declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia» (*Consideraciones...*, 66).

Si para de Maistre no cabe hablar del *hombre* en general como idea directriz para la construcción del sistema político, tampoco cabe hablar de la *Constitución* como resultado de la voluntad de los hombres —de los derechos de los hombres—, de una *Constitución* que, a su vez, se convierte en configuradora de un sistema político. Las Constituciones no son actos constitutivos, sino meramente declarativos de derechos y de situaciones existentes con anterioridad «que existen porque existen». Las Constituciones no son creaciones de los hombres, sino, más bien, de las circunstancias y su función consiste realmente, no en fundar un sistema desde su raíz, sino simplemente en encontrar las leyes que resulten convenientes al conjunto concreto de circunstancias geográficas, morales y sociales de una nación. Lo que hacen realmente los legisladores es simplemente reunir costumbres de un pueblo ya preexistentes (*Consideraciones...*, 64). Ninguna Constitución, dice de Maistre, es resultado de una deliberación (*Consideraciones...*, 61). Lo único que cabe

hacer es adaptarse a las circunstancias existentes previamente, siendo imposible elaborar una Constitución que pretendiera ser tan universal que pudiera servir para cualquier nación. Todo el problema de la Constitución se reduce, por tanto, en de Maistre a una cuestión sociológica, de adaptación a las condiciones concretas y particulares de la nación. Lo importante para él es la Constitución *natural* que una nación tiene, pues una Constitución escrita no es más que papel (*Consideraciones...*, 105). En resumen, toda la actividad e influencia de los hombres no va más allá del desenvolvimiento de los derechos y de las situaciones que ya existían, pero que eran desconocidos o discutidos. De aquí resulta «la necesidad de no innovar sino muy raramente, y siempre con mesura y con tiento» (*Consideraciones...*, 63).

El proyecto contrarrevolucionario

La propuesta que Joseph de Maistre hace a los franceses es una vuelta al orden, que considera el elemento natural de lo humano y donde se podrá encontrar la felicidad que vanamente se había buscado en el desorden. Y la vuelta al orden significa el regreso de la monarquía. En la defensa del restablecimiento del orden, de la monarquía, de Maistre insiste en que este restablecimiento no producirá los males ni los peligros que los enemigos de la monarquía han asociado a su reinstauración con la intención de mantener la república. Para Joseph de Maistre la vuelta al orden no puede ser dolorosa, porque será natural y porque se verá favorecida por una fuerza secreta, cuya acción es totalmente creadora. La vuelta a la monarquía, al contrario de lo que anuncian sus detractores, piensa de Maistre que hará que cesen los males en los que los franceses han tenido que

vivir a causa de la revolución. Con la vuelta a la monarquía «no destruiréis más que la destrucción» (*Consideraciones...*, 110). En las últimas líneas del capítulo 10 de las *Consideraciones* acaba de Maistre su exhortación a favor de la monarquía diciendo que «el restablecimiento de la monarquía, que se llama *contrarrevolución,* no será una *revolución contraria,* sino lo *contrario de la revolución*» (*Consideraciones...*, 135). No será una *revolución contraria,* según él, porque, a diferencia de los destrozos que ha provocado la revolución, en la vuelta al orden el hombre «se asocia con el autor del orden, es favorecido por la *naturaleza,* es decir, por el conjunto de las causas segundas, que son los ministros de la divinidad» (*Consideraciones...*, 108-109); al restablecer el orden roto, el hombre trabaja en la dirección de la tendencia natural —divina— a que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde.

Con la reinstauración de la monarquía en Francia el pueblo no tiene nada que perder, dice de Maistre, pues «la monarquía es, sin contradicción, el gobierno que da más distinción a un mayor número de personas. La soberanía, en esta especie de gobierno, posee suficiente brillo para comunicar una parte de él, con las gradaciones necesarias, a una multitud de agentes que distingue más o menos. En la república, la soberanía no es palpable como en la monarquía..., pues la república, por su naturaleza, es el gobierno que da más derechos al menor número de hombres que se llama *el soberano,* y que quita más a todos los otros que se llaman los *súbditos.* Cuanto más se aproxime la república a la democracia pura, tanto más convincente será esta observación» (*Consideraciones...*, 114-115). El regreso de la monarquía sintetiza para de Maistre todo un programa político: el rey aliará la justicia con la misericordia, los hombres valiosos vendrán a situarse en los puestos en donde puedan ser úti-

les y la religión prestará su cetro a la política, dándole las fuerzas que esta últíma no puede tener sin aquélla.

Louis de Bonald

A la sombra de De Maistre se suele estudiar tradicionalmente a Louis de Bonald, aunque para sus contemporáneos esta relación entre ambos pensadores no fue entendida precisamente en esos términos. Fue el propio Bonald, sin embargo, quien dio pie para que la posteridad lo considerara en una relación de dependencia respecto a Joseph de Maistre al escribir: «No he pensado nada que usted no haya escrito y no he escrito nada que usted no haya pensado.» [52] No obstante, como «maestro de la contrarrevolución» y como defensor de la restauración, Louis de Bonald tiene un papel y una significación asimismo innegable, ya que, además, a diferencia de De Maistre, ejerció una amplia actividad política a partir de 1815.

Louis de Bonald había nacido en 1754 en Millau, en el Rouergue, en una familia de la nobleza. Después de estudiar filosofía y lenguas clásicas en París y en el colegio de los Oratorianos de Juilly volvió a su ciudad natal donde fue elegido alcalde en 1785. En 1790 fue elegido presidente del departamento de Aveyron, puesto del que dimitió cuando fue aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente la Constitución civil del clero para no tener que aplicar la nueva legislación. Emigró posteriormente a Alemania y en Heidelberg escribió su primera, y principal, obra, *Théorie du pouvoir politique et religieux, suivi de Théorie de l'education sociale,* que se publicó en la ciu-

[52] Citado en R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studie über L. G. A. de Bonald.* Múnich, 1959, 11.

dad alemana de Konstanz, en 1796 [53]. En 1797 volvió a Francia, primero a París y, tras la caída del Directorio, a su ciudad natal. Napoleón le ofreció la redacción de *Journal de l'Empire* y le nombró consejero de la Universidad. Tras la caída de Napoleón, se puso a disposición de la Restauración. Fue entonces diputado en la Cámara de Diputados durante varios años y en 1827 fue nombrado por el rey Carlos X presidente del organismo de la censura. Con la revolución de 1830 dejó su puesto y se retiró a su ciudad natal. Murió en 1840.

El orden natural contra el constructivismo revolucionario

En la introducción a la *Teoría del poder político y religioso,* Louis de Bonald presenta el resumen de su obra, que está directamente orientada contra el constructivismo revolucionario, es decir, contra el proyecto revolucionario de construir un sistema político y social desde bases nuevas, racionales, sobre la base de la destrucción del sistema existente: «Yo creo posible demostrar que el hombre no puede dar una Constitución a la sociedad religiosa o política, como no puede dar peso a los cuerpos o extensión a la materia, y que, lejos de poder *constituir* la sociedad, el hombre no puede impedir, con su intervención, el que la sociedad no se *constituya,* o, para

[53] El título más completo es *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la societé civile.* El título del anexo sobre educación es: *Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique.* Existe traducción castellana de una edición abreviada francesa, preparada por Colette Capitan: *Teoría del poder político y religioso. Teoría de la educación social.* Trad. cast. de J. Morales. Madrid, Tecnos, 1988. Esta edición se cita como *Teoría del poder.* La edición de *Oeuvres complètes,* ed. de Migne, París, 1864, 3 vols., se cita como *Oeuvres,* seguido del número del volumen y de la página.

hablar con más exactitud, no puede sino retrasar el esfuerzo que ésta hace para llegar a su *constitución* natural» (*Teoría del poder,* 3).

Frente al intento de los revolucionarios de crear un nuevo sistema político y social, de construir o constituir unas nuevas relaciones en la política y en la religión, Bonald pretende demostrar que la auténtica Constitución de la sociedad proviene no de la voluntad y de los proyectos del hombre, sino de la naturaleza. Frente a la voluntad que pretende realizar principios de la razón (libertad, igualdad) se alza en Bonald la *naturaleza* como el principio rector de la sociedad. Según él, existe una Constitución natural para cada sociedad, a la que ésta tiende. Cuando la sociedad se separa de su Constitución natural se produce malestar, pues se está contrariando su organización natural. En la sociedad política esta Constitución natural es la monarquía; en el caso de la sociedad religiosa, su Constitución natural es la religión católica. Sobre estas dos sociedades, y sobre su auténtica Constitución u organización natural, giran en esencia las reflexiones de Louis de Bonald. Su crítica a la revolución es básicamente una crítica al principio fundante de la misma. Frente a la *tabula rasa* que hacen los revolucionarios, Bonald insiste en que hay leyes sociales perennes, imborrables, derivadas precisamente de la naturaleza de las cosas, naturaleza que él cree que acabará imponiéndose en la organización social y política. La política es para Bonald, en su esencia, el triunfo de la realidad natural: «La naturaleza debe ser el único *poder* legislativo de las sociedades, y es, efectivamente, el único legislador de las sociedades constituidas, donde el poder general no tiene otra cosa que hacer que redactar, en una ley escrita, las costumbres que ha establecido la voluntad general de la sociedad o la naturaleza, o llevar a cabo los cambios que crea necesarios» (*Teoría del poder,* 83).

Naturaleza humana y poder son los dos conceptos básicos a los que Louis de Bonald da un contenido diametralmente opuesto al que le habían dado los revolucionarios y los teóricos ilustrados. La naturaleza del hombre viene determinada, según Bonald, por aquello que el hombre necesita para su conservación, lo cual quiere decir que la naturaleza del hombre queda determinada por y desde la sociedad. La sociedad es la forma de la conservación del hombre, es la forma de la existencia del hombre. Para Bonald, la *societé civile* es ese todo en el que el individuo tiene y fundamenta su existencia. Y la sociedad no tiene como finalidad aportar felicidad a los hombres o posibilitarles su perfeccionamiento moral; su esencia es la autoconservación de los individuos. Bonald define la sociedad como «una reunión de seres semejantes para su reproducción y conservación mutua» (*Oeuvres,* 1859, I, 1.093). Y en la autoconservación consiste, en realidad, la existencia del hombre: «El hombre está en la tierra sólo para allegar los medios de su conservación física y moral» (*Oeuvres,* I, 609) [54]. Por lo que respecta a su teoría del poder, Luois de Bonald critica directamente la concepción de Montesquieu, porque considera que la doctrina de Montesquieu parte, en definitiva, de que

[54] La relación que, según Bonald, existe entre naturaleza y sociedad no es sólo distinta a los revolucionarios, sino incluso se diferencia de la filosofía tradicional de Tomás de Aquino. En éste se llega al Estado partiendo de la necesidad de realizar el *bene vivere.* En Bonald, sin embargo, la naturaleza del hombre viene determinada por aquello que necesita para su conservación (la sociedad). Las diferencias con Tomás de Aquino se hacen también patentes en la cuestión del régimen político. Para Bonald, el único aceptable es la monarquía. El régimen aristocrático le parecía malo por ser una monarquía acéfala y la democracia le parecía aún peor, porque el poder ha ido a los súbditos, que realmente sólo tendrían que obedecer pasivamente. Para Tomás de Aquino, por el contrario, es aconsejable el *régimen mixto,* pudiendo ser las otras formas asimismo legítimas. Véase L. E. Palacios, «Bonald, o la constitución natural de las sociedades», en *Revista de Estudios Políticos,* 45 (1949), 83 y ss.

todo el poder en la sociedad es humano, y, por eso, de lo único de que se trata es de limitarlo mediante un equilibrio entre los distintos poderes o un sistema de limitaciones mutuas y recíprocas entre ellos. Ese camino le parece a Bonald tan ilusorio como el seguido por los filósofos modernos al fundamentar la moralidad en un equilibrio entre las pasiones y los intereses. Según Bonald, en las pasiones y en los intereses mismos no se puede encontrar ningún principio que pueda armonizar ambos polos. De la misma manera piensa que del pretendido juego equilibrado entre los distintos poderes humanos no puede surgir un «poder general». Para él, sólo existe *un* poder en la sociedad y en el universo, definitivo y absoluto, el poder de conservación, «en el cual los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no son más que modificaciones o funciones» (*Teoría del poder,* 81). La división de poderes de Montesquieu le parece, por tanto, una apariencia, pues la obediencia siempre es una y única. No se puede uno dejar llevar por la ilusión de los distintos sujetos portadores del poder, pues la obediencia es única, y la obediencia es la realidad del poder. Tiene que haber un poder último, definitivo, del que en la sociedad sólo podrá haber una división o separación de funciones.

Su rechazo de la Revolución Francesa es total y radical: «Libertad, igualdad y fraternidad —o la muerte— han tenido un gran prestigio en la revolución. La libertad ha conducido a cubrir toda Francia con prisiones; la igualdad ha multiplicado títulos y condecoraciones; la fraternidad nos ha dividido. Sólo la muerte ha tenido éxito» (*Oeuvres,* III, 1311). La libertad de los revolucionarios no es para Bonald auténtica libertad, pues es esencialmente una abstracción; es libertad en la medida en que pasa por alto y no respeta las relaciones concretas reales, y conduce necesariamente al terror: en una sociedad que pretende *constituirse,* construirse *a priori* desde

los principios filosóficos y no desde el *sentiment*, la violencia externa, el terror, se presenta forzosamente como el único medio de construir la sociedad y de mantenerla unida. La libertad política, que, para él, no puede consistir en la posibilidad de elegir, consiste en ser realmente independiente de la voluntad de otros. Esta libertad sólo existe en la sociedad constituida, pues es una libertad que requiere también propiedad: «Un hombre que vive de su salario no tiene libertad política» (*Oeuvres*, III, 1307). La igualdad proclamada por los revolucionarios es para Bonald una igualdad jurídica asimismo abstracta, que lo que hace realmente es dar rienda suelta y sin ningún tipo de límite a las desigualdades naturales. Tanto la libertad como la igualdad no son, en definitiva, según Bonald, propiedades del hombre en cuanto hombre sino que constituyen un estamento, un estado, una situación, que se puede alcanzar de manera real y concreta.

La libertad y la igualdad estaban para Bonald garantizadas en la sociedad del Antiguo Régimen, precisamente por la existencia de diferencias estamentales. La crítica y rechazo de la sociedad surgida de la revolución van íntimamente unidos en Bonald a la afirmación del Antiguo Régimen como el régimen legítimo. En éste existía libertad política al estar organizada la sociedad sobre la base de la propiedad, que era para él el fundamento de la independencia en que consistía la auténtica libertad. En el Antiguo Régimen, asimismo, había para Bonald igualdad política, que consistía, según él, en que cada familia tenía la posibilidad de ascender y ser incluida en el estamento de la nobleza: «Si la igualdad personal consiste realmente en ser tan fuerte de cuerpo y espíritu como los demás, la igualdad política sólo puede ser una igualdad potencial, es decir, consiste en poder ser en el Estado tanto como los otros, de acuerdo con las cualidades naturales o adquiridas» (*Oeuvres*, I, 63). La comparación

entre la sociedad tradicional y la revolucionaria equivale para Bonald a la comparación entre una sociedad constituida, que sigue a la naturaleza, y una sociedad no constituida, que responde, por consiguiente, a un principio falso. Según Bonald, la sociedad tradicional les quitaba a los hombres la posibilidad de tener un espacio político privado para asegurarles su libertad natural, mientras que la sociedad revolucionaria, por el contrario, equipara al hombre con derechos políticos —que no le sirven para nada— para limitarle en su libertad de movimiento natural. El hombre de la sociedad constituida es como un niño vivo y sano al que su madre le ha quitado todos los objetos peligrosos para que pueda moverse y desenvolverse libremente, y pueda probar sus propias fuerzas. La sociedad de la revolución, por el contrario, es como un ama temerosa que, en principio, le permite todo al niño, para luego tener que estar vigilándolo continuamente, y no le deja moverse libremente por miedo a que se caiga.

Para Bonald, en resumen, los postulados de la Ilustración y de la Revolución, como postulados abstractos, generan directamente su contrario. Por ello, la restauración no es para Bonald un mera antítesis de esos postulados, sino la realización concreta de lo que en la revolución era simplemente arbitrariedad y subjetivismo. Y esa realización concreta de los principios que decían profesar los revolucionarios se da, para él, en el Antiguo Régimen, y la vuelta atrás es, consiguientemente, la vuelta a la auténtica libertad e igualdad. Esa recuperación o restauración de lo anterior no constituye para él ningún problema; es, más bien, una operación de la naturaleza: «Dios será devuelto a la sociedad, el rey a Francia y la paz al universo» (*Oeuvres*, I, 954) [55].

---

[55] La restauración de los Borbones en Francia fue para Bonald la vuelta a la sociedad constituida, a pesar de que la *Charte constitutionnelle*, otorgada por Luis XVIII supusiera una cierta decepción para él.

Un proyecto educativo contrarrevolucionario

Para acabar con la revolución y para restaurar el orden anterior, Bonald pretende reeducar las mentes. Ha sido en las mentes de los hombres, donde, según él, ha arraigado y se ha desarrollado la corrupción del espíritu humano, donde se ha realizado esa rebelión del individuo contra el creador. La educación se convierte así en Bonald en una cuestión de importancia radical y a ella le dedica el tratado que se publicó como apéndice de *Theorie du pouvoir politique et religieux,* de 1796 *(Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique).* Si los revolucionarios habían querido educar a los hombres en un nuevo sentido de la historia y en una nueva manera de valorar al hombre, el plan de educación de Louis de Bonald pretende educar a los hombres para que sepan conscientemente que están insertos en un orden social, al que realmente se deben. Bonald combina, en cualquier caso, el principio de la perfectibilidad del hombre con el principio de la fijeza e inamovilidad de las instituciones. El hombre puede mejorar sabiendo que su papel está en conocer mejor las instituciones sociales, en aceptarlas y en integrarse plenamente en ellas. La educación contrarrevolucionaria va dirigida básicamente a lograr una cohesión social mucho más profunda. El individuo ha de integrarse en la sociedad, pues depende de ella. La sociedad es quien le suministra al hombre el lenguaje, que el individuo no puede inventar. El lenguaje es un don que el individuo recibe de la sociedad y hace que ésta se le presente, por tanto, como un dato previo y

---

La figura de Napoleón, sin embargo, la valoró como una figura de transición, como un instrumento necesario de la historia para restaurar la religión y la unidad del poder. Con Napoleón «el poder se ha vuelto de nuevo un poder personal, como en toda sociedad que comienza o que comienza de nuevo» (*Oeuvres,* III, 1071).

superior a él mismo [56]. Integrar profundamente al hombre en la sociedad, que la sociedad se haga cargo del individuo y que lo utilice en provecho de ella misma, son los objetivos del programa educativo de Louis de Bonald.

BIBLIOGRAFIA

I. EDMUND BURKE

1. *Obras:* La edición de las obras de E. Burke, utilizada mayoritariamente en el presente trabajo, es la de Edmund Burke, *The Works. Twelve Volumes in Six* (1887), reeditada por Georg Olms Verlag, Hildesheim / Nueva York, 1975. También se ha utilizado la edición de *Works.* Rivington, Londres, 1815-1827, 16 vols. Otra edición de las obras de Burke es: *The Works in Nine Volumes,* Boston, 1839. Existen numerosas ediciones de *Reflections on the Revolution in France;* se pueden consultar, entre otras, las siguientes: *Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event.* Ed. C. C. O'Brien. Londres, 1968. Reimpr. 1983; *Reflections on the Revolution in France.* Ed. Conor Cruise O'Brien. Penguin, Harmondsworth 1969. La edición de sus cartas: *Corresponde of the Right Honourable Edmund Burke; between the Year 1744, and the Period of his Decease, in 1797.* Ed. Ch. William, Earl Fitzwiliam, y Sir Richard Bourke, Londres, 1844; *The Correspondence of Edmund Burke.* Ed. T. W. Copeland, Cambridge, 1958-1970.

2. Sobre Burke: *Sobre su vida y obra:* Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics.* University of Kentucky Press, 2 vols., 1957 y 1964; W. B. Tood, *A Bibliography of Edmund Burke.* Londres, 1964. Las interpretaciones sobre el pensamiento de Burke han cambiado a lo largo de estos dos siglos. Hasta entrado el siglo XX se destacó su posición de liberal utilitarista: John Morley, *Edmund Burke. A Historical Study.* Londres, 1867, y *Burke.* Londres, 1879; H. J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Betham.* Londres, 1920. Varios analistas han

[56] Bonald añadirá, además, que tampoco la sociedad puede crear por sí misma el lenguaje. Este procede de la revelación o de la transmisión de Dios a los hombres. Sobre este punto, véase L. E. Palacios, «El platonismo empírico de Luis de Bonald», en *Revista de Estudios Políticos,* 74 (1954), 3-27, esp. 16-19.

insistido en la fidelidad de Burke al derecho natural clásico, tal como lo entendían Aristóteles, Santo Tomás o Cicerón: P. J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law.* Ann Arbor, 1938; Michel Villey, *Critique de la pensée juridique moderne.* París, 1976. El libro de C. B. Macpherson, *Burke.* Oxford, 1980 (trad. cast., *Burke.* Madrid, Alianza, 1984), sin embargo, presenta un Burke «burgués», cuya defensa del orden tradicional es, al mismo tiempo, una defensa del sistema capitalista, pues Burke entendería ese orden tradicional en términos capitalistas. Según Macpherson, Burke no defiende un orden social jerárquico cualquiera, sino un sistema específicamente capitalista. Philippe Raynaud, sin embargo, considera que la interpretación de C. B. Macpherson no da cuenta de todos los matices del pensamiento de Burke («Burke», en F. Chatelet y otros (eds.), *Dictionnaire des oeuvres politiques.* París, 1986, 112-120). La crítica de Burke a la Revolución Francesa desde la perspectiva de la economía política —de la importancia de los *assignats* como arma fundamental de los revolucionarios franceses— es recogida asimismo por J. G. A. Pocock («The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution», en *The Historical Journal,* 25 (1982), 331-349) y en algún punto concreto de la valoración de Burke no está muy alejado de la interpretación de C. B. Macpherson, pero el orden whig que defendía Burke y desde donde criticaba la Revolución Francesa no es entendido por Pocock en los términos capitalistas de Macpherson. Además, son de especial interés los siguientes trabajos: D. Brühmeier, «Price, Burke, Smith, Millar: Réactions britanniques face á la Révolution française», en D. Schulthess / Ph. Muller (eds.), *La Révolution française dans la pensée européenne,* Lausana, 1989, 169-186; Alfred Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century.* Londres, 1929, 2.ª ed. 1960; D. P. Courtney, «Burke et les Lumières», en *Cahiers de philosophie politique et juridique,* 16 (1989), 55-64; R. R. Fennessy, *Burke, Paine and the Rights of Man. A difference of political opinion.* La Haya, 1963; Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of political radicalism.* Oxford, 1980; D. Hilger, *Edmund Burke und seine Kritik der Französischen Revolution.* Suttgart, 1970; Paul Lucas, «On Edmund Burke's doctrine of prescription: or an appeal from the new to the old lawyers», en *The Historical Journal,* 1968, 35-63; Wolfgang J. Mommsen, «Edmund Burke und die Französische Revolution», en Kurt Klusen / W. Mommsen (eds.), *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung.* Festschrift für Theodor Schieder. Múnich/Viena, 1968, 39-66; Frank O'Gormann, *Edmund Burke. His political phylosophy.* Londres, Allen & Unwin, 1973; J. G. A. Pocock, «Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution», en F. Furet / M. Ozouf (eds.), *The French Revolu-*

tion and the Creation of Modern Political Culture, vol. 3, Oxford, 1989, 18-43; J. G. A. Pocock, «Burke ande the Ancient Constitution — A Problem in the History of Ideas», en *The Historical Journal,* 3, 1960, 125-143; Philippe Raynaud, «Réflexions sur la Révolution de France», en F. Chatelet y otros, *Dictionnaire des Oeuvres Politiques.* París, 1986, 112-120; P. J. Stanlis (ed.), *Edmund Burke. The Entlightenment and the Modern World.* Detroit, 1967.

II. Interpretaciones de la Revolución Francesa en Alemania

1. *Obras globales:* Joachim Kirchner, *Die Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes von den Anfängen bis 1900,* vol. 1 (hasta 1830). Stuttgart, 1969 (95-105 para la época de la Revolución Francesa); Jacques Droz, *L'Allemagne et la Revolution Française.* París, 1949; Marita Gilli (ed.), *La réception de la Révolution Française dans les pays de langue Allemande* (Annales litéraires de l'Université Besançon 356), París, 1986; Theo Stammen Eberle, Friedrich (ed.), *Deutschland und die französische Revolution 1789-1806.* Darmstadt, 1988; Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815* (1951). Kronberg i. Ts/ Düsseldolf, 1978, 2 ed.; Rudolf Vierhaus, «Sie und nicht Wir». Deutsche Urteile über den Ausbruch der Französischen Revolution, en J. Voss (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution,* Múnich, 1983, 1-15; Jürgen Voss (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution. 17. Deutsch-französisches Historikerkolloqium des Deutschen Historischen Instituts Paris.* Múnich, 1983 (Beihefte der Francia. vol. 12).

2. *Rebberg, Gentz, Humboldt. August Wilhelm Rehberg: a)* Obras: *Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind.* Hannover/Osnabrück, 1793, 2 vols.; «Die französische Revolution» (1793), en *Sämtliche Schriften,* vol. 2, 1832, 7 y ss.; *Sämtliche Schriften.* Hannover, 1828 y ss. (vols. 1, 2, 4); «Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis», en D. Henrich (ed.), *Kant, Gentz, Rehberg, Über Theorie und Praxis,* Frankfurt, 1967; *Über den deutschen Adel.* Göttingen, 1803; *Über die Staatsverwaltung deutscher Länder und die Dinnerschaft der Regenten.* Hannover, 1807.

b) Sobre Rehberg: Ursula Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution. August Wilhelm Rehberg.* Darmstad / Neuwied 1972. *Friedrich von Gentz. a)* Obras: «Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts», en *Berlinische Monatsschrift,* 17 (1791), 370-396; «Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis», en D. Henrich (ed.), *Kant-*

Gentz-Rehberg, Über Theorie und Praxis, Frankfurt, 1967; «Über den Gang der öffentlichen Meinung in Europa in Rücksicht auf die Französische Revolution. En *Historisches Journal* (enero, 1799), 45-51 (ed. Fr. von Gentz, Berlin, 1799-1800); «Über die Entstehung der Französischen Revolution», en *Historisches Journal* (diciembre, 1799), 432-435; «Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprünge und den Grundsätzen der Französischen», en *Historisches Journal,* 2 (mayo, 1800, 3-96; junio, 1800, 97-140); *Ausgewählte Schriften von Fr. von Gentz,* ed. por Wilderich Weick, Stuttgart/Leipzig, 1863-37; *Staatsschriften und Briefe.* Múnich, 1921, 2 vols.; *Briefe von und an Fr. von Gentz.* Múnich, 1909-1913, ed. por F. G. Wittichen, 2 vols.

b) Sobre Gentz: Entre las biografías antiguas: Golo Mann, *Friedrich von Gentz. Geschichte eines europäischen Staatsmannes.* Zúrich, 1947. Estudios más recientes son: Faustino Oncina, «La revolución americana contra la Revolución Francesa. Un argumento del burkianismo contra el kantismo», en Eduardo Bello (ed.), *Filosofía y revolución.* Murcia, 1991, 157-196; A. Renaut, «Gentz, une critique non romantique des droits de l'homme», en *Cahiers de philosophie politique et juridique,* 16 (1989), 123-139; T. Dietrich, «Das gegenrevolutionäre Verdikt des Friedrich Gentz», en *Dialektik,* 15 (1988), 198-207.

Wilhelm von Humboldt. a) Obras: *Gesammelte Schriften.* Ed. por Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlín, 1903-1936, 17 vols.; *Werke in fünf Bänden.* Ed. por Andreas Flitner y Klaus Giel. Darmstadt 1960 y ss. *Los límites de la acción del Estado.* Trad. cast. y estudio preliminar de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 1988.

b) Sobre Wilhelm von Humboldt: Joaquín Abellán, *El pensamiento político de Guillermo de Humboldt.* Madrid, 1981; Siegfried Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat.* Göttingen, 1963, 3 ed.; Clemens Menze, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild von Menschen.* Ratingen bei Düsseldorf, 1965; Paul Sweet, *Wilhelm von Humboldt. A Biography.* Columbus/Ohio, 1978-1980, 2 vols.; Fulvio Tessitorie, *I fondamenti della filosofia politica de Humboldt.* Nápoles, 1965.

3. *Los filósofos idealistas sobre la revolución: Inmanuel Kant: a)* Obras: *Werke in zehn Bänden,* Ed. de W. Weischedel. Darmstadt, 1956-1964; *Werke.* Ed. de Ernst Cassirer, 10 vols., Berlín, 1912-1922; *Gesammelte Schriften.* Ed. por la Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften (posteriormente por la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin). Edición académica, AA., Berlín y Leipzig desde 1902 (*Zum ewigen Frieden,* en vol. 8; *Streit der Fakultäten,* en vol. 7; *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* [1797], en vol. 6); *La metafísica de las costumbres.* Trad. cast. de Adela Cortina y Jesús Conil. Estudio preliminar de Adela Cor-

tina. Madrid, Tecnos, 1989; *«¿Qué es la ilustración?»*, en J. B. Erhard y otros, ¿Qué es la ilustración? Trad. cast. de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid, Tecnos, 1988. *b)* Sobre Kant y la Revolución Francesa: el libro básico para las relaciones de Kant con la Revolución Francesa es Peter Burg, *Kant und die Französischen Revolution.* Berlín, 1974. También desde el trasfondo de la revolución se estudia uno de los puntos de la filosofía política de Kant en Volker Gebhardt, «Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution», en *Deutscher Idealismus und Französischen Revolution.* Trier, 1988, 24-48. Para la teoría de Kant, véase J. L. Colomer Martín-Calero, «Immanuel Kant», en F. Vallespín (comp.), *Historia de la teoría política.* Madrid, Alianza, 1991, vol. 3, cap. 4, donde se pueden encontrar, además, amplías referencias bibliográficas.

Johann Gottlieb Fichte: a) Obras: *Sämtliche Werke,* ed. por J. H. Fichte, Leipzig, 1834-1846; *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft.* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962; *Ausgewählte Werke,* ed. de Fritz Medicus. Reimpresión, Darmstadt, 1962; *Ausgewählte politische Schriften,* ed. por Zwi Batscha y Richard Saage. Frankfurt a.M. 1977; contiene: «Geschlossener Handelstaat», «Vorlesungen über Freimaurerei» (1802), «Das System der Rechtslehre» (1812); *Schriften zur Revolution,* ed. de B. Wilms. Colonia y Opladen, 1967; *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten, Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsternis* (1793), ed. por R. Strecker, Leipzig, 1919; *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution,* ed. por R. Strecker, Leipzig, 1922, siguiendo el texto del volumen VI de *Sämtliche Werke,* ed. por J. H. Fichte en Leipzig en 1845; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos.* Trad. cast. de F. Ocina. Madrid, Tecnos, 1986.

b) Sobre Fichte: para las relaciones de Fichte con la Revolución Francesa pueden consultarse los trabajos de Manfred Buhr, *Revolution und Philosophie, die ursprüngliche Philosophie J. G. Fichtes und die Französische Revolution.* Berlín, 1965, y M. Gueroult, «Fichte et la Révolution Française», en *Etudes sur Fichte,* París, 1974, 152-246; José Luis Villacañas, «La experiencia de la revolución en Fichte: de la Ilustración a la teocracia», en Eduardo Bello (ed.), *Filosofía y revolución.* Murcia, 1991, 197-240. Para una visión más completa de la filosofía política de Fichte, véase Bernard Williams, *Die totale Freiheit: Fichtes politische Philosophie.* Colonia y Opladen, 1967; Zwi Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes.* Frankfurt, 1970.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. a) Obras: *Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, ed. por Hermann Glockner. Stuttgart, 1927 y ss. (reimpresión 1968); *Werke,* ed. por Eva Moldenhauer

por Karl Markus Michel, 20 vols., Frankfurt a.M., 1974 y ss.; *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie,* ed. por Karl Heinz Ilting, 6 vols., Stuttgart, 1973 y ss.; *Briefe von und an Hegel,* ed. por Johannes Hoffmeister, 4 vols. y apéndice, Hamburgo, 1952-1960; *Politische Schriften,* ed. por Jürgen Habermas, Frankfurt a.M., 1966; *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* ed. por Georg Lasson, Leipzig, 1913 (3 ed., 1923); *Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 aus einer Nachschrift,* ed. por Dieter Henrich, 1983, y *Principios de la Filosofía del Derecho.* Trad. cast. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975. *b)* Sobre Hegel: las relaciones entre Hegel y la Revolución Francesa han sido especialmente tratadas por Joachim Ritter, «Hegel und die französische Revolution», en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt a.M., 1977. Más recientemente Hauke Brunkhorst, «Hegel und die Französische Revolution. Die Verzichtbarkeit der Restauration und die Unverzichtbarkeit der Revolution» y Axel Honneth, «Atomisierung und Sittlichkeit. Zu Hegels Kritik der Französischen Revolution», en *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption.* Ed. por Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt, 1989, 156-173 y 174-185, respectivamente. Para distintos temas de la filosofía política de Hegel pueden verse: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge, 1972; Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Frankfurt a.M., 1975, vol. 2; F. Prieto, *El pensamiento político de Hegel.* Madrid, 1983; Amelia Valcárcel, «La filosofía política de Hegel», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política,* vol. 4, Madrid, Alianza, 1992, 16-65 (con amplia bibliografía).

III. Joseph de Maistre y Louis de Bonald

Estudios globales: Jacques Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action. 1789-1804.* París, 1984, 2 ed. *Joseph de Maistre. a)* Obras: *Oeuvres complètes,* 14 vols., Lyon, 1884/86 (3 ed., 1924-1928); *Considérations sur la France.* Ed. crítica de Jean-Louis Darcel, Ginebra, 1980, prólogo de Jean Boissel; *Consideraciones sobre Francia.* Trad. cast. de Joaquín Poch Elio. Presentación de A. Truyol (con amplia bibliografía). Madrid, Tecnos, 1990. *b)* Sobre De Maistre: estudios globales sobre su vida y pensamiento: R. A. Lebrun, *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre.* Ottawa, 1965; Robert Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique.* Ginebra, 1968 (con abundante bibliografía).

Las investigaciones más recientes son: Massino Boffa, «La contre-révolution, Joseph de Maistre», en Furet / M. Ozouf (eds.), *The French Revolution and the Creation of modern political culture,* vol. 3, Oxford, 1989, 291-308; B. Bondy, *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre.* Colonia, 1982; E. M. Cioran, *Über das reaktionäre Denken. Zu Joseph de Maistre.* Frankfurt, a.M., 1980; Antonio Truyol, «Presentación» de J. de Maistre, *Consideraciones sobre Francia.* Madrid, Tecnos, 1990, ix-xxx; Antonio Truyol, «Dos analistas críticos clásicos de la Revolución Francesa: Burke y De Maistre», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* 42 (1990), 111-122; sobre la recepción de De Maistre en España: J. L. Vázquez Dodero, «José de Maistre en España», en *Revista de Estudios Políticos,* vol. VII, n. 14 (1944), 525-535; F. Elías de Tejada, «Joseph de Maistre en España», *Cuadernos del Zumalacárregui,* Majadahonda (Madrid), 1983.

Louis de Bonald. a) Obras: *Oeuvres complètes.* 3 vols. París, 1859; *Oeuvres complètes.* 3 vols. Ed. de Migne. París, 1864; *Oeuvres complètes,* 7 vols. París, 1847-1854; *Théorie du pouvoir politique et religieux par L. A. de Bonald, suivi de Théorie de l'education sociale,* 1796; *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la societé civile,* 3 vols. París, 1843; *Teoría del poder político y religioso. Teoría de la educación social.* Selección y estudio preliminar de Colette Capitan. Trad. cast. de Julián Morales. Madrid, Tecnos, 1988; *Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales.* 2 vols. Trad. cast., Madrid, Imprenta Real, 1824; *Observaciones religiosas, morales y literarias.* Barcelona, 1842. *b)* Sobre Bonald: Leopoldo Palacios, *Estudios sobre Bonald.* Madrid, ed. Speiro, 1987, recoge dos artículos publicados anteriormente en la *Revista de Estudios Políticos* y mencionados en nuestra exposición; M. de Corte, «La filosofía política de Bonald», en *Arbor,* 20, 1951, 191-211, 348-368. Los estudios más recientes sobre Bonald son: Jean Bastier, «La pensée politique de Louis de Bonald», en *Mémoire,* 5, 1986; Gérard Gengembre, «Bonald: la théorie pour et contre l'histoire», en *Le Débat,* 39, 1986; Gérard Gengembre, «Bonald, 1796-1801: Contre-révolution et politique du possible», en Furet / M. Ozouf (eds.), *The French Revolution and the creation of modern political culture,* vol. 3, Oxford, 1989, 309-321; Pierre Macherey, «Bonald et la philosophie», en *Revue de synthèse,* 1, 1987.

Capítulo II

Friedrich Nietzsche [1]

Julián Sauquillo

1. La recepción en Alemania y Francia: del «movimiento de la fe alemana» a la confluencia con Marx

En el invierno de 1933 se produjo la más intensa niebla histórica para el pensamiento de Nietzsche. El filósofo alemán había muerto treinta y tres años antes del

[1] Nota sobre las abreviaturas y referencias utilizadas: *Nacimiento de la tragedia: (N. T.); David Strauss. I Consideración intempestiva: (D. S.); Schopenhauer educador. II Consideración intempestiva: (S. E.); Sobre el porvenir de nuestras escuelas: (P. N. E.); Humano, demasiado humano: (H. D. H.); Aurora: (A.); Gay saber: (G. S.); Así habló Zaratustra: (A. H. Z.); Más allá del bien y del mal: (M. B. M.); Genealogía de la moral: (G. M.); Crepúsculo de los ídolos: (C. I.); Anticristo: (A. C.); Ecce Homo: (E. H.); Fragmentos póstumos (F. P.).* Se ha reproducido las citas textuales traducidas por Andrés Sánchez Pascual *(N. T., D. S., A. H. Z., M. B. M., G. M., C. I., A. C., E. H.)* y Luis Jiménez Moreno *(G. S.)*, en los demás casos se cita la edición de Giorgo Colli y Mazzino Montinari, dando en números romanos el volumen y en arábigos la página.

borrascoso clima histórico, entonces imperante, y bien pronto había escrito una premonitoria sentencia, de cuyo futuro y propio padecimiento no podía ser consciente:

> Los peores lectores son los que proceden como los soldados que se entregan al pillaje: se apoderan aquí y allá de lo que puede serles útil, manchan y confunden el resto y cubren todo de ultrajes (*H. D. H.*, II, 1, 137) (t. II, p. 436).

Tal prevención a las lecturas falsificadoras no evitó que el 2 de noviembre del citado invierno, camino de Essen, Hitler realizase una escala en el *Nietzsche-Archiv* de Weimar, y fuese así recibido, con toda la pompa histórica, por Elisabeth Foerster-Nietzsche, que le haría entrega del bastón-estoque del autor de *Así habló Zaratustra*. Entre la euforia de la multitud, el dictador quedaría plasmado fotográficamente para el futuro junto al busto del pensador y la lectura de un texto antisemita de su repudiado cuñado Bernhard Förster —fundador del *Partido del Pueblo alemán* e impulsor de la colonia *Nueva Alemania* en Paraguay— certificaría la campaña de propaganda y confusión. De nada valdría la exigencia nietzscheana, «no frecuentar a nadie que esté implicado en este desvergonzado camelo de las razas», y las duras invectivas de Nietzsche a su hermana por el consentimiento a un antisemita, «tu matrimonio con un jefe antisemita expresa desde mi forma de ser un alejamiento que me llena siempre de resentimiento... Pues, atiende bien, mi buena llama, es para mí una cuestión de honor mantener una actitud sin equívoco: a saber la oposición... se me abrumó en los últimos tiempos con cartas y periódicos antisemitas; mi repulsión por este partido (que desearía no invocase mi nombre), es tan señalada como me es posible...»

Tanto más paradójico resulta aquel infortunado

encuentro histórico cuanto más distancia marcó Nietzsche con el antisemita Theodor Fritsch, «los judíos son para mí, si hablo objetivamente, más interesantes que los Alemanes. Su historia plantea mucho más los problemas fundamentales (...). Os confieso, francamente, que estoy tan lejos del "espíritu alemán" actual que no puedo ver sin impacientarme por estas idiosincrasias entre las cuales cuento sobre todo al antisemitismo (...). Un deseo: ¡Publique una lista de sabios alemanes, artistas, poetas, escritores y virtuosos de origen judío! ¡Esta publicación dará una preciosa indicación para la historia de la cultura alemana (y también de su crítica)!» (Niza, 23 de marzo de 1887).

Este documento epistolar, de máximo interés, no deja dudas acerca del agrio distanciamiento de Nietzsche con todo lo que representaba el antisemita Nietzsche, «adjunto le envío los tres números de su publicación agradeciéndole su confianza, que me permite ver en el fondo la confusión de principios en que reposa este extraño movimiento. Os ruego, sin embargo, tengáis a bien no enviarme vuestras publicaciones: temo por mi paciencia. Créame: (...), estas falsificaciones permanentes y absurdas, estas interpretaciones de expresiones vagas ("germánico", "semita", "ario", "cristiano", "alemán"). Todo esto, a la larga, podría enfadarme seriamente y hacerme salir de esta benevolencia irónica con la que he observado hasta ahora las virtuosas veleidades y el fariseísmo de los Alemanes de este tiempo. Pero, en fin, ¡qué cree que siento cuando el nombre de Zaratustra sale de la boca de los antisemitas! (...)» (Niza, 29 de marzo de 1887) (Nicolás, M.-P., 1936, pp. 131-134). Una crítica global de la religión cristiana y judía por sus efectos anestesiantes de toda voluntad, no evitó la admiración de Nietzsche hacia el pueblo judío (*E. H.*, «El caso Wagner», 4; *M. B. M.*, 254; *H. D. H.*, I, 457; *G. M.*, III, 26).

La transparencia de esta posición frente al antisemitismo, tema capital del nacional-socialismo emergente, contrasta con las usurpaciones —de Pannwitz a Bertram (Bertram, Ernst, 1932)— de las que habrían de desmarcarse las lecturas pioneras de Jaspers, Heidegger, Löwith, Reinhardt o Andler. Pero tiempo antes de que las lecturas abriesen un «conflicto de interpretaciones», los escritos de Nietzsche se ven empañados por una auténtica agitación cultural y política, previa a la I Guerra Mundial. Socialistas de la asociación fabiana de Inglaterra, como Bernard Shaw, y otros socialistas como Jaurès (que identificaría superhombre y proletariado), Challaye, Roberty, Palante o Andler reivindicaron el pensamiento nietzscheano; personalidades como Hugo von Hofmannsthal, Paul Ernst, Thomas Mann, Oswald Spengler acudían los sábados por la tarde al domicilio de la hermana del pensador, y el conde Kessler consigue el apoyo de André Gide, Anatole France, Gabriele d'Annunzio, Gilbert Murray y H. G. Wells para propiciar un mausoleo y un estadio de competiciones deportivas en honor de Nietzsche. En mitad de tal agitación, constitutiva de un movimiento nietzscheano europeo, Elisabeth Foerster-Nietzsche, la falsificación más prolija de su hermano, es propuesta en junio de 1907 como candidata al Premio Nobel por diversos profesores alemanes —Vaihinger, quien analizó el uso de las ficciones en Nietzsche (Vaihinger, Hans, 1918), uno de ellos— y en 1923 es seriamente estimada, aunque postergada en beneficio del poeta irlandés William Butler Yeats. Aunque tan altos honores sólo fueron precedidos por una biografía dedicada al hermano y, sobre todo, por la inauguración de un género de «textos escogidos», dirigidos en la I Guerra Mundial a la exaltación de la guerra y el valor individual, y en la República de Weimar a impedir el auge del bolchevismo —*Los escritos de Nietzsche sobre los Estados y los*

pueblos—, Elisabeth Nietzsche capitaliza, como propaganda política, el éxito de *Así habló Zaratustra*, más de ciento sesenta y cinco mil ejemplares vendidos entre 1914 y 1919. Un ejemplar de esta obra, junto con *Mi lucha* de Hitler y *El mito del siglo XX* de Rosenberg, sería depositado en el monumento conmemorativo de la victoria alemana sobre Rusia en la I Guerra Mundial. Y, cuando la República de Weimar se desmorona, el patrocinio económico nazi de los *Archivos Nietzsche* lo convierte en centro de propaganda nacional-socialista para acabar albergando como conferenciantes a Rosenberg y Frank, los más conspicuos tergiversadores de los escritos de Nietzsche. Los primeros transcriptores que aparecieron por los *Archivos Nietzsche* con fines filosóficos de preparar una edición crítica —Karl Schlechta y Friedrich Mette— tuvieron que enfrentarse a una maraña de impedimentos, ocultamientos y falsifaciones (Peters, H. F., 1978).

A principios de siglo, mucho antes de que saltase esta apropiación nazi del pensamiento nietzscheano, la crónica periodística de los medios socialistas recogía similar paradoja. Gystrow, Jaurès y Roberty alentaban una izquierda nietzscheana, pesarosos de que un gran pensamiento se alejase del sino socialista, mientras Bourdeau, en la encrucijada de este debate, manifestaba que una lectura paciente sólo podría convertir a Nietzsche en «Nietzsche, socialista a pesar suyo». En verdad, es antirreligioso y hostil a la idea de pecado, renuncia, ascetismo y caridad cristiana, pero, más allá de esta posible coincidencia con la tradición socialista, ¿cómo podría tal tradición hacer suya su repudio de una moral social y la consiguiente reivindicación de una moral individual? ¿Acaso cabe coincidencia entre los deberes sociales y el rechazo de todo obstáculo dirigido contra la iniciativa individual? Enemigo de toda forma de nivelamiento

igualitario, Nietzsche era allí caracterizado como el crítico más tenaz de la democracia, el socialismo, la burocracia y los derechos del Estado (Bourdeau, J., 1902). Del socialismo al nacional-socialismo, los escritos de Nietzsche fueron el arma menos patente, eso sí, para que un estudiante católico de Leipzig también asesinase a su novia (Bourdeau, J., 1902). Sin embargo, en mitad de oscilaciones políticas e incidentes tan absolutos, Karl Löwith, filósofo judío y alumno de Martin Heidegger, señalaba: «(...) Innumerables fueron los opúsculos, libros y discursos en los cuales el tercer Reich pretendió regir como la «realización» de Nietzsche. Pero quien no sólo «interprete» la obra de este último, sino que la estudie seriamente, no podrá desconocer que dicho pensador permanece tan ajeno a los "nacionalistas" y "socialistas" como, por el contrario, no lo estuvo el espíritu de "Bayreuth», que no sólo tuvo afinidad con los instintos del imperio de Bismarck. Basta con leer los escritos de Nietzsche contra Wagner, con tener en cuenta sus observaciones sobre la cuestión judía y considerar su réplica a la pregunta por el ser de lo "alemán", para ver —siempre que no se acuda al conocimiento derivado de extractos y selecciones— el abismo que separa a Nietzsche de sus últimos proclamadores. Pero semejante afirmación no contradice el hecho evidente de que Nietzsche constituyó el fermento de un «movimiento» al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento de descargar a Nietzsche de tal "culpa" espiritual, o incluso de considerarlo en *contra* de aquello que él produjo, es tan infundado como los esfuerzos inversos, tendentes a convertirlo en abogado de una causa de la que él mismo era juez. Ambos intentos ceden frente a la visión histórica, pues quienes "preparan el camino" siempre indican *otros* caminos que ellos *mismos* no habían recorrido (...).» (Löwith, Karl, 1968, p. 281). Más tarde,

modificaría este ponderado juicio. Veintisiete años después de su primera lectura de *Así habló Zaratustra*, inevitablemente remontados sus años de formación romántica e iniciado su exilio político, comprende el paisaje real de aquel libro: «Debo a la revolución alemana el haber visto más lúcidamente el peligro de "vivir peligrosamente."» Aún distanciándose de sus predicadores sin escrúpulos, no evita una dura condena: «(...) Nietzsche es suma y resta de la sinrazón del genio alemán (...). Es, como Lutero, un acontecimiento específicamente alemán, radical y funesto» (Löwith, Karl, 1988, pp. 19-21). Esta airada valoración, pronunciada con motivo de un premio dedicado por Estados Unidos al relato de la trágica experiencia alemana, no impide que Löwith represente la opinión paradigmática, más equilibrada, existente acerca de los textos de Nietzsche tras la II Guerra Mundial. Mientras, en el contexto anglosajón, el historiador Crane Brinton atribuía a Nietzsche ser uno de los constructores de la ideología nazi y haber establecido una plataforma para el totalitarismo de derecha, una generación antes de su institución política (Brinton, Crane, 1952), o los profesores alemanes no dudan en situarle como jefe espiritual del III Reich, Karl Löwith califica el discurso cultural de Hitler de caricatura de la «voluntad del poder» nietzscheana. Para Löwith la filosofía de Nietzsche no posee un sistema político, aunque guarda una ambigüedad característica, no exenta de la responsabilidad histórica atribuible a toda palabra escrita y hecha pública. La máxima nietzscheana de «vivir peligrosamente», el desprecio de la piedad y del deseo de felicidad, el nihilismo intrépido y resuelto de la acción que ordena tirar aquello que se tambalea influyeron en la conciencia política alemana durante doce importantes y negros años. Inimputable respecto de los crímenes y abusos producto de una degradación de sus escritos (Jiménez Moreno, Luis,

1972), Nietzsche resulta así responsable indirecto de la acogida dispensada a sus escritos. Y, sin embargo, una póstuma difusión de sus obras realmente masiva —sesenta mil ejemplares de *Así habló Zaratustra* en 1907— mal congenia con su expresión filosófica esotérica, reservada a muy pocos contemporáneos. Para Löwith, Nietzsche es, a la vez, el autor que impregna la conciencia colectiva europea de principios de siglo y el pensador reservado, airado, crítico con su tiempo, hasta ser incomprendido y elevarse sobre su época. El precursor del diagnóstico de la moral, la política, la filosofía y la religión bajo el mal psicológico y espiritual del «nihilismo europeo» y más mentado autor de los ideólogos del nazismo sólo conoció, paradójicamente, la indiferencia de sus coetáneos (Löwith, Karl, 1956). El deambular de Nietzsche sólo conoce del enfrentamiento institucional, la soledad, los apuros económicos, las dificultades editoriales, el nomadismo de las pensiones y, finalmente, la locura (Janz, Curt Paul, 1981-1985). El duro balance retrospectivo de su formación nietzscheana no desvinculó a Löwith de un esfuerzo original —compartido con Heidegger y Jaspers— por realizar una lectura metafísica de Nietzsche, distanciada de las lecturas políticas —representada por Baeumler— y psicobiológicas —así Klages— de su época. Aquellas tres lecturas se realizaron o extendieron durante el gobierno de Hitler, disponiendo los escritos de Nietzsche en el espacio de un pensamiento esencialmente libre (Blanchot, Maurice, 1970).

En Francia, muy pronto, se extendió un debate sobre la posición de Nietzsche en el espíritu y maniobras de III Reich. En torno a la efímera revista *Acéphalen,* Bataille, Wahl, Rollin y Klossowski se hicieron eco de las lecturas de Nietzsche avanzadas por Löwith y Jaspers, en los años 1935 y 1936, para resaltar el carácter superador de la alienación del hombre en Kierkegaard, Marx y

Nietzsche. En el fragor de tan tormentosos acontecimientos todos ellos manifestaron la irreductibilidad del *pathos* nietzscheano a todo proyecto político empírico. La política nietzscheana, por pretender ser una tempestad que agita el alma, evita la apariencia de doctrina, se propone como política del devenir no sometida a un orden categorial, y escapa, por tanto, a una interpretación fascista, a su integración en el sistema hegeliano o a la apropiación para la política práctica maquiaveliana. Esta lectura, proseguida entre algunos pensadores franceses, deseaba ser una «reparación de Nietzsche» frente a las distorsiones nacional-socialistas que acababa de sufrir: dirigida a espíritus libres que no buscan la *utilización* del pensamiento, la doctrina de Nietzsche puede ser seguida, no utilizada (dominada), por el antisemitismo, el fascismo o el socialismo. Una vez separado tanto de estrategias de derechas como de izquierdas, quedaba buscarle al nacionalsocialismo y al fascismo sus auténticas raíces y fueron convenientemente desenterradas en los escritos de Hegel, Wagner o Sorel, cuando no en reflexiones menores de Chamberlain, Paul de Lagarde, Rosenberg, Péguy o Lagardelle (Bataille, Georges; Wahl, Jean; Rollin, Jean; Klossowski, Pierre, 1937). Por el contrario, Emmanuel Lévinas entonces detectaba, en la revocación marxista y nietzscheana de la tradición idealista occidental —representada por el cristianismo y el liberalismo democrático—, un cuestionamiento no ya de cierto dogma de democracia, parlamentarismo, régimen dictatorial o política religiosa, sino de la humanidad misma del hombre. Si el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos estuvo fundamentado en la libre espiritualidad judeocristiana, sustraída del determinismo materialista, el marxismo supuso, en cambio, la ruptura del armonioso desarrollo de la cultura europea. Frente a la idealización cristiana del cuerpo y la defensa ilustrada de unos valo-

res universales, Nietzsche prosiguió, desde este punto de vista, un materialismo cuya exaltación germánica equipara «autenticidad» individual con determinación real de la comunidad de sangre y máxima expansión de la propia fuerza y potencia. La glorificación nietzscheana de la guerra y la conquista abrió paso, en este sentido, al ideario hitleriano de pensamientos pobres y más elementales sentimientos (Lévinas, Emmanuel, 1934).

En la Alemania de entreguerra, esta lectura anti-ilustrada de Nietzsche diverge de los análisis de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno o de Walter Kaufmann, donde se le vincula con el proyecto de la Ilustración. Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* levantan un juicio crítico sobre este proyecto emancipatorio. El proceso de civilización desarrollado por la Ilustración pretende la afirmación del sentido, el conocimiento de la naturaleza y la consecución de la autonomía individual, pero, finalmente, aboca al dominio de la naturaleza, la autoconservación como valor supremo y el rechazo del mito con sus manifestaciones entrópicas de placer, fantasía, pasiones, magia y sentimientos, para conjurar todo aquello que por ignoto, extraño o desconocido produce angustia y terror al sujeto moderno. Tal reducción histórica de la multiplicidad de la vida al sentido en la sociedad industrial supuso no sólo un nivelamiento social bajo la forma de bienestar generalizado, sino que también condujo a la alienación en el trabajo y en el dominio técnico-científico, como actividades cada vez más distanciadas de la naturaleza. De este proceso de racionalización, que alcanzó su extremo en la barbarie del nazismo, son señalados portavoces Kant, Sade y Nietzsche. Pues bien, este último, para Adorno y Horkheimer, sería uno de los más lúcidos desenmascaradores de la represión ilustrada. Su crítica a la disolución del individuo en la democracia y al sacrificio de la vida por

la dinámica del progreso quedó distorsionada en sus continuadores prefascistas como exaltación bárbara e ideológica de la vida. Sin embargo, la valoración final de Nietzsche, realizada por Adorno y Horkheimer, es ambivalente. De una parte, señalan que el rechazo de Nietzsche y Sade de la compasión y la defensa consiguiente de la dureza, la grandeza y la valentía viril dejó abierto el camino a la ley marcial y la inmisericordia política del fascismo. Nietzsche reconoce el valor de la naturaleza y rechaza su denostación ilustrada como mito o prejuicio, pero deja abierto un flanco a la política reaccionaria al no prever que su individualismo sufriría un giro nacional-socialista como doctrina histórico-universal. Pero, por otra parte, manifiestan que el odio con el que, no sin razón, persiguen los progresistas, aún hoy, a Sade y Nietzsche no es sino la ira propia de quien es descubierto en su evidencia extrema, dominadora, pese al celo empleado en ocultar las insuficiencias de la Ilustración. Después de todo, para Adorno y Horkheimer, manifestar, mediante doctrinas despiadadas y sin consuelo, la identidad de razón y dominio, y la imposibilidad de fundamentar un argumento frente al mal, requiere de un coraje más piadoso que el de Mandeville o Kant encubridores del ideario de la burguesía. Más allá de todo estéril consuelo, el desvelamiento nietzscheano de las aporías de la Ilustración restablece, para Adorno y Horkheimer, la fe en el hombre (Horkheimer, Marx; Adorno, Theodor, 1971). Igualmente, Walter Kaufmann rebate una lectura anti-ilustrada de Nietzsche, pues le incluye entre aquellos que, desde el ideal ilustrado, pretenden fundamentar los valores sin acudir a sanción divina, si bien con una deuda manifiesta, que le distancia de tal ideal, acerca de que quepa mantener los valores morales a partir del fundamento ilustrado (Kaufmann, Walter, 1974). En realidad, solamente la historia estalinista de la filoso-

fía burguesa y reaccionaria trazada por Georg Lukács puede tachar de pueril la lectura de Nietzsche como ilustrado, realizada por Kaufmann. Para Lukács, alejar a Nietzsche de la propaganda nazi es propio de ideólogos del imperialismo americano. Pero, por discutible que pueda ser la interpretación de Kaufmann, Adorno y Horkheimer de Nietzsche, el impulsor de la escuela de Budapest no explica filosóficamente por qué los ejes del pensamiento de Nietzsche son tan sólo la repulsa beligerante del socialismo y la lucha por la creación de una Alemania imperialista (Lukács, Georg, 1954). Muy al contrario, desde posiciones neoaristotélicas, el debate comunitarista más lúcido con el liberalismo vuelve hoy a insistir, críticamente, en la importancia fundamental de Nietzsche como desvelador de la imposibilidad de fundamentación ilustrada universal de la moral (Macintyre, Alasdair, 1987, pp. 141 y ss.).

El fermento cultural del movimiento nacional-socialista no se encuentra en el pensamiento nietzscheano —los fundamentos de la acción política que propone escapan a los proyectos empíricos de grupo—, sino en el ideario escueto y eficaz de ideólogos que promueven diversas asociaciones neopaganas, cuya actividad se desenvuelve previamente al ascenso político del Führer en la Alemania de 1933. El III Reich fue reticente en un principio a reconocer el neopaganismo —nórdico y germánico— como su fermento cultural, ya que temía granjearse más enemistades religiosas de las que ya poesía en medios católicos y luteranos. Pero pronto dinamizó tal mitología anticristiana, surgida en la segunda mitad del siglo XIX, orientando un movimiento originariamente restringido a su sentido monárquico y reaccionario hacia un sesgo popular, antiliberal y defensor del alma aria, cuya impronta se pierde en la mística de la edad media, el helenismo, el indogermanismo y el hinduismo. Funda-

mentalmente ideólogos como Rosenberg, Frank y Reventlow —o activistas religiosos como Wilheln Haner, Ernst Bergmann, Hermann Wirth, Johann von Leers o Hans Günther...— vulgarizaron las ideas nietzscheanas y ahondaron en el anticristianismo sustituyéndolo por el mito racista de la sangre y la fe en la vida trágica y bella. Antes de 1918, Nietzsche poseyó, en Alemania, una dimensión antiautoritaria: acicate de los disidentes del SPD para exigir una mayor libertad individual dentro del partido, dinamizador del movimiento feminista y bandera de los anarquistas, era, a su vez, despreciado por pangermanistas y antisemitas, y repudiado por nacionalistas y militaristas. Pero, proclamada la República de Weimar, Nietzsche padeció una recuperación reaccionaria. Pasa a la cabeza de una «revolución conservadora» que desea sustituir el liberalismo por un pensamiento orgánico, fijado en la tradición, los valores heredados y permanentes, y la fuerza de lo ancestral. *La imagen orgánica del mundo* de Paul Krannhals, *Nietzsche. Ensayo de mitología* de Ernst Bertram, *La revolución cultural alemana* de Werner Deubel y diversas obras de Ludwig Klages situaron a Nietzsche en esta lectura conservadora. En el contexto de la crítica al liberalismo, el nacional-socialismo polarizó una población neovitalista de signo pagano que opera en muy variados grupos racistas, finalmente agrupados en 1934 en el «Movimiento de la fe alemana». Tal movimiento propugnó el dinamismo sin fin del alma indogermánica frente al carácter estático del fin trascendente cristiano de la espera. El postulado del arraigo del pueblo alemán con sus raíces naturales y nacionales pronto supuso la exaltación de las fuerzas naturales, características de la sangre alemana, y el rechazo de todo ideal igualitario de corte cristiano, propugnado por la socialdemocracia alemana. El ideario socialista quedó conculcado por la exaltación del ser alemán como única virtud

—defensora de la salud y honor del pueblo y de la patria— frente a la moral cristiana, partidaria de la beatitud personal y la gracia divina (Beguin, Albert, 1935; Hinton, Thomas Richard, 1985). El pensamiento de Nietzsche sólo tangencialmente puede coincidir con el activismo político de estos grupos pangermanistas exaltados. Es cierto que Nietzsche y Goethe se opusieron a la colonización cristiana del pensamiento, pero este motivo no justifica encontrar en los escritos una coincidencia de fondo, si bien inocente —en este sentido se desenvuelve el análisis de Robert Farré— con la doctrina nacional-socialista del que pasan por ser precedente junto con Hegel o Wagner (Farre, Robert, 1947).

Para Lukács, ningún pensamiento es inocente y toda escritura es parte y responsable de su posición en el enfrentamiento de clases propio de cada momento histórico social concreto. Pero este supuesto interpretativo, que influye en extenso como paradigma hermenéutico, adopta un presupuesto no menos totalitario, al negar que ningún pensamiento pueda trascender los límites del tiempo en que se da, tal como Nietzsche y otros muchos pensadores quisieron. Un criterio hermenéutico pluralista subraya la ingenuidad que manifiesta cualquier perplejidad ante una interpretación filonazi de Nietzsche. El pluralismo filosófico de sus escritos rechaza la existencia de univocidad de significación o sentido. Si la hermenéutica nietzscheana ha subrayado que la escritura dispersa siempre en el texto diversos sentidos y toda interpretación es una violentación, más allá de las tergiversaciones políticas de bulto, no ha de extrañar que quepa una lectura nacional-socialista de Nietzsche. Pero no es éste el problema de fondo; si la interpretación no es el desvelamiento de una verdad oculta que yace en el texto, es posible concebirla no como exégesis, sino como lectura productiva de Nietzsche. Cabe entender sus textos como

una «máquina programadora» de sentidos que, aun habiendo dejado abierta una política nazi que se predicaba nietzscheana, reclama una lectura liberadora. En todo caso, Marx, Heidegger o Hegel tampoco excusan estar situados en un campo de interpretaciones escindido entre derechas e izquierdas (Derrida, Jacques, 1984, pp. 92-98 y 101-102). Desde este presupuesto, la lectura de los textos nietzscheanos expresa un enfrentamiento entre el individuo, entendido como infinita unidad productiva, y el Estado, considerado como maquinaria paralizante de toda acción no obediente, que desenvuelve una posición sobre la política, manifestada en la concepción de la «gran política», tan alejada del nacional-socialismo como del anarquismo, el liberalismo o el socialismo. En torno a la reflexión crítica sobre aspectos como la educación, la cultura, la religión, el igualitarismo homogeneizante de las democracias o la cultura de masas, Nietzsche va desentrañando una política nueva donde el individuo superador del sujeto moderno deberá asentarse en un crédito distinto al de las normas e instituciones de su época. Es verdad que tanto el nacional-socialismo como el fascismo se ofrecieron como superación de la política liberal y socialista y alternativa a la crisis cultural de comienzos de siglo. Pero la recomposición superadora de Nietzsche es radicalmente diversa de los totalitarismos. Propugnar una fuerza individual indómita a toda servidumbre procedente de una colectividad en crisis, cuya rebeldía ha de asentarse en el porvenir de una expresióin artística, es radicalmente distinto del establecimiento autoritario de una soberanía militar, basado en el reforzamiento de los lazos religiosos y plegado a las tradiciones morales del pasado. Para Nietzsche una subjetividad política dinámica nunca puede supeditarse a una organización disciplinaria de la actividad:

Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! «Uni-forme» se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren! («De la guerra y del pueblo guerrero», *A. H. Z.*) (T. IV, p. 58).

La superación del hombre fragmentario requiere de una acción ni supeditada al pasado, ni abocada a un fin, ni orientada a los específicos intereses del Estado o del partido. El hombre pleno encuentra la libertad de su ser en un dinamismo irreductible a subordinación moral, o utilidad colectiva alguna (Bataille, Georges, 1972). La emancipación que Nietzsche persigue se refiere tanto a las servidumbres morales del pasado como a las funciones impuestas por la sociedad industrial, sin que quepa definición de un estado de libertad, sino afirmación del absoluto devenir de la individualidad. Este estado de libertad, si para Bataille es experiencia libre y solitaria del vacío, del abismo, para Deleuze, Klossowski y Lyotard es el contrasentido de la política representativa, en favor de un estilo filosófico originario de otra política nietzscheana. En la crítica del sistema económico, social y del pensamiento anglosajón, con sus efectos de selección darwinista y agrupación gregaria, la recepción francesa quiso ver una similar transvaloración de las jerarquías sociales en Marx y Nietzsche. Su coincidencia se expresa en la acción: solamente la altura de los hombres singulares, que procuran su acrecentamiento en valores nuevos, pueden superar la mediocridad del imperio de la economía, también puesta por Marx de manifiesto. El combate de Nietzsche se cierne sobre una trinidad de dominación —moral cristiana, cultura burguesa e industrialización— que colonizó el interior y el exterior de la individualidad mediante un sistema de signos cotidianos apropiados a una medianía humana. A una individualidad *hic et nunc* opone un rehacerse *ad infinitum,* frente a la gestión económica de la Tierra. Desprenderse de la

identidad social dada y abrir la subjetividad al impulso espontáneo de las fuerzas, supone, en el pensamiento de Nietzsche, quedar afectado por el sentimiento más elevado de la vivencia de todas las identidades posibles. Pero, más allá de la coincidencia en el combate frente a la alienación o cosificación, la acción política propugnada por Nietzsche no se refiere a ningún actuar clásico: el complot urdido por Nietzsche frente a esta serialización económica no encierra una estrategia u ordena la acción de acuerdo con un fin, según se entendió en el «actuar políticamente» tradicional, sino que intenta acrecentar la energía entrópica, inasimilable por la productividad industrial, y volverla irreductible a toda representación, identificación o codificación respecto de leyes, contratos e instituciones, Estados o partidos. La intensificación de esta lucha requiere de un esfuerzo inagotable para ser uno mismo invulnerable a una sociedad totalmente uniformada. Tal esfuerzo no es dialéctico, sino paródico, y frente al orden establecido no cabe recurso a alianza de grupo o de clase, sino confianza en la propia individualidad como campo de batalla a desencadenar (Deleuze, Gilles; Klossowski, Pierre; Lyotard, Jean-François, 1973). Este es el estilo de la «política del nombre propio» —a la que Derrida se refiere— para la que Nietzsche, intencionadamente, no buscó el contrato o acuerdo con sus contemporáneos. Tuvo que asentarlo en el propio crédito que quiso otorgar al deambular de su pensamiento (Derrida, Jacques, 1984).

2. La crítica de los valores ilustrados: salvad el cuerpo, el alma está perdida

Bien pronto, fundamentalmente a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), la filosofía de Nietzsche se con-

vierte en crítica destrucción de los ideales que someten al individuo y afirmación de un materialismo dinámico recuperador de su corporeidad. Toda dimensión extracorporal o ultramundana es considerada autoalienante y ha de ser disuelta a partir de una auténtica inversión del idealismo. El pensamiento del ser dinámico del individuo requiere de su arraigo en la tierra. La religión, la moral, la metafísica encadenan el dinamismo de los cuerpos y son entidades ideales contrarias al devenir infinito del ser de los individuos. Son viejos lastres que humillan la espontaneidad de su energía. El pensamiento metafísico pensó este movimiento más allá de la *physis* y bajo la supremacía de lo suprasensible. Por ello, Nietzsche dispone su anuncio de la «muerte de Dios» (*Gay saber,* 125), como guerra abierta contra esta reflexión metafísica que distrae el pensamiento del devenir infinito del ser en la tierra. Se trata de un anuncio cuyo sentido no es tanto el ateísmo religioso como el descrédito de las falsas ilusiones e ideales (Fink, Eugen, 1966). Nietzsche previene respecto de un vano carácter transmundano en estos términos:

> El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!
>
> ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no (prólogo de Zaratustra, 3, *A. H. Z.*) (T. IV, pp. 14, 15).

De revocarse una metafísica ya caduca, el devenir activo de los cuerpos pasaría entonces a ser la justicia propia de los nuevos tiempos frente a la reificación objetiva realizada por toda forma de creencia (*C. I.,* «La *razón* en la filosofía», 1) (Granier, Jean, 1966, pp. 511-513; Heidegger, Martin, 1961, pp. 42, 54, 94-96, 125-127). En el que se conoce por período ilustrado de Nietzsche —segundo

período, representado por *Humano, demasiado humano, Aurora* (1881) y *El Gay saber* (1882)— se da una superación de la primera etapa mítico-romántica y se prepara una destrucción fría y calculada de los ideales tradicionales. Metafísica, religión, arte y moral son desenmascarados como ilusiones dominadoras a destruir por la fuerza de un *pathos* ilustrado que se sirve de una desconfianza metódica, crítica y científica hacia aquellas formas mistificadoras. La genealogía emprendida por Nietzsche quiere desvelar el origen tenebroso, a veces sangriento, ocultado por el idealismo tras todos los grandes ideales. El origen de los ideales es embustero y se impone un conocimiento psicológico e histórico que desnaturalice el estatuto estable y eterno de estas construcciones engañosas, tantas veces contingentes y recientes (*G. S.*, 7; *C. I.*, Prólogo).

1. *Razonalidad retrospectiva.* Todas las cosas que duran mucho acaban confundiéndose tanto con la razón que se vuelve increíble el que tengan su origen en la sinrazón. ¿No es siempre la historia precisa de una génesis algo paradógico y sacrílego para el sentimiento? ¿Acaso el buen historiador, en el fondo, no emplea su tiempo en *contradecir?* (*A., Libro primero*) (T. III, p. 20).

Michel Foucault reivindica esta óptica disolutoria de ideales para la genealogía. Así pone de manifiesto cómo la genealogía rechaza la instancia del «origen» pacífico como lugar donde residen esencias y principios teleológicos en estado puro, para subrayar la discordia y el disparate como comienzo histórico real de las cosas (Foucault, Michel, 1971). Este desvelamiento de pacíficas e inmutables falsificaciones supone una transvaloración de los valores establecidos, a la vez que una apertura de los individuos —en cuanto encarnen un «espíritu libre»— hacia un devenir infinito no sometido. Levantado el velo mistificador de los ideales, Nietzsche muestra el derecho

activo y transformador del mundo. Para consolar la pérdida de la ilusión moral y religiosa, Nietzsche dispone el euforizante efecto del arte que debe elevar a los individuos sobre el horror vinculado a la clarividencia y sobreponerlos del sentimiento de nihilismo en todo aquello que no es voluntad.

En el espacio abierto por la tragedia ática, Nietzsche encuentra el testimonio del sentido ontológico del devenir como absoluta falta de freno y también su opuesta voluntad de eternización. Esta tensión básica entre el devenir infinito, la existencia indefinida y en producción continua de novedades —representada por Dionisos— y la legislación y el límite armónico de lo inmutable y eterno —representado por Apolo— ofrece los términos de la liberación ontológica propuesta por Nietzsche desde el *Nacimiento de la tragedia* (1877). El devenir infinito, no sometido, causa el dolor y terror propios de la visión de lo abismal. Por ello, los griegos se defendían de este trágico poder disolutorio levantando la evocación del sueño olímpico dionisiaco. Nietzsche prefiere la emoción de alcanzar el extremo, la propia superación de lo inmutable, al resguardo tranquilo ofrecido por la regla apolínea.

> También el arte dionisíaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: sólo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino detrás de ellas. Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual, y, sin embargo, no debemos quedarnos helados de espanto: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. (...) la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de la existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo (...). (*N. T.*, 17) (T. I, p. 109).

Tal liberación trágica supone la no supeditación de la existencia a universal o ideal alguno y su consiguiente

determinación negativa. La vida es, por tanto, desprendimiento de sí, rechazo de todas aquellas señas dejadas por la historia sobre el cuerpo, para poder ser otro, indefinido, abierto y diferente. En este sentido, Nietzsche en *Humano, demasiado humano* pone de manifiesto:

> *La máxima dorada.* Se ha cargado de cadenas al hombre para que deje de portarse como un animal, y, en verdad, se ha hecho más dulce, más espiritual, más alegre, más reflexivo que todos los animales. Pero desde entonces sufre aún por haber carecido durante mucho tiempo de aire puro y de movimientos libres; sin embargo, estas cadenas, lo repito una vez más, son errores graves y significativos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando la *enfermedad de las cadenas* se haya superado, será cuando el primer gran objetivo se haya alcanzado por completo: la separación del hombre y del animal. (...) El tiempo pertenece aún a los *individuos.* (H. D. H., II, 2 *(El viajero y su sombra),* 350) (T. II, p. 702).

El pensamiento de Nietzsche pretende liberar a la ontología de su conversión en metafísica. Si el idealismo redujo el pensamiento a luminosidad que ha de desentrañar la claridad de las cosas, estableciendo la supremacía de la idea y la forma, el pensamiento de Nietzsche es búsqueda de la voluntad de poder o campo de fuerzas irreductibles a ser comprendidas como claridad o como forma. En este sentido, la ontología nietzscheana es experiencia del devenir infinito de las fuerzas no sometido a horizonte o forma algunos en su dinamismo ilimitado. Ya que para Nietzsche el lenguaje es la última morada de Dios y de la metafísica cristiana, el dinamismo ilimitado de las fuerzas sólo puede ser pensado en la exterioridad del lenguaje en una palabra plena irreductible a la conciencia, la identidad, la representación o el significado (*C. I.,* «La *razón* en la filosofía», 5). A esta multiplicidad del habla, Maurice Blanchot se refiere como habla fragmentaria o habla del Afuera (Blanchot, Maurice, 1966-67).

Al desvelar la mistificación propia de la instancia de los ideales, Nietzsche resalta que la conciencia —identidad del individuo con los valores superiores— es un mero síntoma de su corporeidad, entendida como campo de fuerzas.

Que todo «fin», «propósito», «sentido», son únicamente expresiones y metamorfosis de una única voluntad que es inherente a todo acontecer, la voluntad de poder; que el tener y querer fines, propósitos, *intenciones,* no es, en general, más que el querer-ser-más-fuerte, el querer crecer y el querer los medios *para ello* (*F. P.,* T. XIII, p. 44, 11 [96] (348)).

La realidad no existe, sino como multiplicidad de fuerzas en tensión recíproca donde se constituyen los cuerpos. Todos los cuerpos —químicos, biológicos, sociales, políticos— son el resultado contingente de relaciones de fuerza basadas en la dominación. Existen fuerzas dominantes o superiores (activas) y fuerzas dominadas o inferiores (reactivas), de cuya tensión y cantidad resulta una jerarquía: la *diferencia* de cada cuerpo reside en la diversa cantidad de fuerzas de uno y otro tipo en que se produce esta relación de dominación. Desde esta perspectiva física del dinamismo de los cuerpos, la conciencia, la memoria, el hábito y las funciones de conservación del cuerpo son el resultado de las fuerzas reactivas. Todos son fenómenos que doblegan las auténticas capacidades de cada cuerpo, su tendencia al poder, al acrecentamiento de las fuerzas activas. De esta forma, la disposición activa o reactiva de las fuerzas viene determinado por su tendencia a la consecución de su máximo poder o su estado de conservación (E. H., *El nacimiento de la tragedia,* 2) (Deleuze, Gilles, 1971).

Contra el *instinto de conservación* como instinto radical: lo que ocurre más bien es que lo vivo quiere *dar libre curso* a su fuerza; lo *quiere* y

tiene que hacerlo (¡las dos experiencias tienen *para mí* el mismo peso!): la conservación no es más que una *consecuencia*» (F. P., T. XI, pp. 222, 223, 26 [277]).

Esta doble disposición de las fuerzas señala también un doble devenir: devenir-activo o afirmativo —propio de las fuerzas activas— y devenir-reactivo o nihilista— propio de las fuerzas reactivas.

Cuando hay abundancia de fuerzas que acrecientan y completan la vitalidad, incluso los accidentes desgraciados brillan con el resplandor de un sol y producen su propio consuelo: por el contrario, la depresión profunda, los remordimientos de conciencia, las largas noches amargas, todo eso aparece cuando los cuerpos se *debilitan* (y rehúsan cada vez más la alimentación) (*F. P.*, T. XI, pp. 173, 26 [91]).

Dentro de esta explicación física del dinamismo de los cuerpos, Nietzsche concibe una posición ética propia de aquellas voluntades que se rigen por decisiones incondicionadas. Es la posición selectiva de los individuos que no buscan pequeñas compensaciones, alegrías suficientes, gratos placeres, sino el acrecentamiento sin paliativos de la propia potencia. A tan perseverante voluntad Nietzsche le dota de una regla práctica: el «eterno retorno» como afirmación indubitada de aquellas acciones que quisiéramos repetir eternamente. La primera formulación dada por Nietzsche del complejo pensamiento del «eterno retorno» dice así:

La carga más pesada. Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en la soledad más profunda y te dijera: «Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido tendrás que vivirla todavía otra vez y aun innumerables veces, y se te repetirá cada dolor, cada placer, y cada pensamiento, cada suspiro y todo lo indeciblemente grande y pequeño de tu vida. Además, todo se repetirá en el mismo orden y sucesión (...). ¿No te echarías al suelo, rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te hablase? O puede que hayas tenido alguna vez la vivencia de un instante prodigioso en el

que responderías: «¡Tú eres un dios y nunca oí nada más divino!» Si aquel pensamiento llegase a apoderarse de ti, te transformaría como tú eres y acaso te aplastaría. Se impondría como la carga más pesada en todo tu obrar la pregunta a cada cosa y a cada paso: «¿Quieres que se repita esto otra vez y aun innumerables veces?» O ¿cómo tendrías tú que ser bueno para ti mismo y para la vida, no *aspirando a nada más* que a confirmar y sellar esto mismo eternamente?« (G. C., 341) (T. III, p. 570).

En los espíritus fuertes, esta regla práctica rige el devenir activo de las fuerzas o negación de todas las fuerzas reactivas. La transmutación de los valores, en cuanto empeño de subversión moral, consiste, precisamente, en la emergencia de este devenir-activo e infinito de las fuerzas sobre la permanente humillación preparada por la historia frente a una verdadera liberación ontológica (Deleuze, Gilles, 1971).

3. La «gran política» nietzscheana

Ni Löwith, ni Jaspers, en el conjunto de la recepción alemana, habían considerado «voluntad de poder» y «eterno retorno» como los conceptos prioritarios del pensamiento de Nietzsche. Quizá con la excepción previa de George Simmel, a Martin Heidegger se debe el inicio de una interpretación de los textos de Nietzsche bajo el sentido de estos conceptos. En su *Nietzsche* (1961), Heidegger considera la filosofía de Nietzsche como el fin de la metafísica. Su pregunta por el ser de la existencia representa el retorno y la metamorfosis de las posiciones del origen del pensamiento griego. Para Heidegger la metafísica había ofrecido dos posiciones fundamentales en torno a la pregunta por la existencia. De una parte, a la pregunta por el ser de la existencia, Parménides ha contestado *la existencia es,* y deja establecido para

el pensamiento posterior lo que significa «es» y «ser», constancia y presencia, eterna actualidad. De otra parte, a idéntica pregunta Heráclito responde *la existencia deviene,* la existencia en cuanto tal está en constante devenir, en un incesante *des-plegarse* y *abismarse en sí misma.* La lectura de Nietzsche, desde la pregunta por el ser de la existencia, le atribuye una conjunción final de las dos determinaciones fundamentales de la metafísica a tal pregunta: la existencia *es* en tanto que afirmada, constante, y *está* en un acto de creación y destrucción sin fin. La contestación de Nietzsche, por tanto, no manifiesta una conjunción exterior y yuxtapuesta de «ser» y «devenir» —uno al lado de otro—, sino una unión absoluta. De acuerdo con la lectura de Heidegger de la metafísica nietzscheana, la existencia es creación constante —devenir infinito— que requiere lo que afirma, tanto para superarlo como para afirmarlo, pues la existencia creadora se da más allá de sí misma y se transfigura. En el enclave de esta contestación final a la pregunta por el ser de la existencia, la interpretación heideggeriana de la metafísica de Nietzsche considera «voluntad de poder» y «eterno retorno» como dos conceptos solidarios: la «voluntad de poder», como constitución de la existencia, es interdependiente del «eterno retorno de lo mismo», en cuanto modalidad del ser y, por tanto, su propio fundamento (Heidegger, Martin, 1961).

En la interpretación de Heidegger de la metafísica de Nietzsche, la relevancia ética y política del pensamiento del eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder deriva del acontecimiento de la muerte de Dios. El viejo nihilismo de la historia occidental produjo una desvaloración absoluta de los valores que culmina en el siglo XX. Desde la baja antigüedad, la filosofía platónica y el cristianismo han propiciado una corrupción y degeneración

de los valores en cuya transvaloración superadora coinciden voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, dispuestos a dotar a la acción de un nuevo contenido gravitatorio. En la concurrencia práctica de ambas doctrinas, Heidegger pone de relieve cómo la degeneración que comporta el nihilismo europeo, lejos de destruir o excluir todo esfuerzo creador, lo favorece. El declive de dos mil años de cristianismo favorece, ineluctablemente, desde el interior de su crisis, la crítica de las instituciones de valores imperantes y la constitución de una nueva institución que transvalore los valores dominantes. Heidegger no desliga la relevancia política de la transvaloración moral que han de emprender aquellos creadores —filósofos-artistas— que experimenten la voluntad transformadora de esta actitud de valorar y forma de pensar actuales. La interpretación de Heidegger, también la interpretación de Jaspers, manifiestan cómo la encarnación del «gran estilo», la máxima potencia creadora, constituye, para Nietzsche, el futuro de una transvaloración del nihilismo, la «gran política». Muy diversos fragmentos de los escritos de Nietzsche están dedicados a esta tarea de los hombres que preparan el futuro: *C. I.*, «Incursiones de un intempestivo», 45; A. C., 57; *E. H.*, *Así habló Zaratustra,* 2; *M. B. M.*, 39, 41, 42, 44, 213; *G. M.*, III, 8.

El correlato de la ilustrada noticia de la «muerte de Dios» es la desaparición del mundo real, bajo sus formas de monoteísmo teológico y racionalismo moderno, y la consiguiente desaparición de la distinción entre realidad y apariencia. Un mundo de múltiples perspectivas se abre con esta desintegración de la realidad. Tras el desvelamiento del mundo como apariencia, Heidegger entiende que la vida, en el pensamiento de Nietzsche, adquiere una relevancia metafísica como afirmación del devenir del ser. Esta metafísica de la creación discurre

en el enfrentamiento de dos voluntades: voluntad de saber y voluntad de poder. Nietzsche otorga una virtud al arte de la que la verdad está exenta. La creación estética deja discurrir la apariencia e impulsa la continua transfiguración de la vida. Por el contrario, la verdad —no cabe apariencia más engañosa— es la apariencia fija, que establece y conserva la vida en una perspectiva establecida. Tal consolidación de la vida no es sino su bloqueo, inmovilización y destrucción. Mientras el arte es voluntad transfiguradora de las apariencias, la verdad representa la engañosa estabilización de una perspectiva que, pretendiendo conservar la vida, la destruye. Esta oposición de las dos formas de apariencia —arte y verdad— se ve impulsada por la voluntad de poder, como acrecentamiento de la vida, y voluntad de verdad, en cuanto fijación y degeneración de la vida (Heidegger, Martin, 1961).

Esta interpretación de Nietzsche como fin de la metafísica manifiesta en el arte la estructura fundamental de la voluntad de poder. Quien se hace acreedor del «gran estilo» encarna la voluntad de poder. Embriagador estado estético y, a su vez, capacidad autolegisladora, el «gran estilo» representa un dominio sobre sí, una mesura, lucidez, concentración y supremo sentimiento de poder, propios del hombre griego. Tal concentración sobre sí, superior a todo condicionamiento exterior, requiere una nobleza sustraída del mundo técnico y mecánico. Querer ser uno mismo, rebasar los propios límites, para ser aquello que uno es, exige sustraerse a toda fuerza externa que paralice el propio devenir sobreabundante. Pero negar toda forma impuesta desde el exterior no significa asumir un desencadenamiento desorganizado de la propia potencia. Heidegger subraya esta capacidad autolegisladora, normativa del «gran estilo». El motivo de la ruptura de Nietzsche con Wagner

fue su rechazo de la enfermedad romántica: la disipación de toda forma apolínea por el empuje dionisíaco. A diferencia del arte romántico, cuya voluntad es *querer-ir-lejos-de-sí* o negarse, el «gran estilo» es fundamentalmente *querer ser uno mismo,* afirmarse, no en estado subsistente sino en devenir al propio ser, a la máxima potencia (Heidegger, Martin, 1961). La importancia de la lectura de Heidegger para la comprensión política de Nietzsche reside en que, por vez primera, se subraya no sólo su relevancia como crítico de la cultura, sino su potencial desestructurante de una subjetividad meramente social.

En algunos textos de *El Anticristo, Más allá del bien y del mal* (1887) y de *Ecce homo* —*A. C.* 43, 10; *E. H.,* 14, 1; *M. B. M.,* 208, 254—, Nietzsche señala para su concepto de la «gran política» una trascendencia moral y cultural que supera la adscripción a política empírica alguna. En *Ecce homo* se refiere a una milenaria falsificación de los valores fundamentadores de la política, en estos términos:

> Estas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo— son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido.* Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo; todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna»... Pero con ellos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad»... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos; por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma... Nuestra cultura actual es ambigua en sumo grado... (...) (*E. H.,* «Por qué soy tan inteligente», 10) (T. VI, pp. 295, 296).

Más allá de esta falsificación valorativa de la política, «gran política» es el nombre que recibe una profunda transvaloración de los valores dominantes en la cultura del nihilismo europeo. Para Heidegger, la «gran política» es la metafísica nietzscheana: un nuevo orden de valores emergente cuando desaparece la distinción entre mundo aparente y mundo verdadero. Esta propuesta de transvaloración del mundo real encierra un nuevo fin para la existencia. El nihilismo europeo ha hipostasiado el platonismo cristiano con una consiguiente denigración del mundo sensible por la supremacía de lo suprasensible, la idea. Frente al nihilismo, el arte ha de materializar, para Nietzsche, la afirmación de lo sensible en cuanto elevación, sobrepasamiento, afirmación de los rasgos más extremos. Tal inversión de valores propugnada por la «gran política» supone una transformación en la jerarquía del conocimiento: prevalecimiento de lo sensible —hasta ahora inferior— sobre lo suprasensible, plurisecularmente valorado superior (Heidegger, Martin, 1961). Ligeramente audible, tan sólo atisbable por almas muy fuertes y precoces, la propuesta de la «gran política», su transformación de la forma de pensar y valorar actuales, prepara, para Nietzsche, un futuro más pródigo:

> (...) Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar (...) (*E. H., «Por qué escribo tan buenos libros»*, 1) (T. VI, p. 298).

Un mundo perspectivista, despojado de la diferenciación entre verdad y apariencia, y en continuo devenir plantea en el pensamiento de Nietzsche la exigencia de un nuevo principio rector. El eterno retorno de lo mismo satisface esta exigencia nueva mediante una incondicionada afirmación del mundo sensible y un firme rechazo de cualquier fin trascendente. La solidaridad

conceptual de voluntad de poder y eterno retorno, en torno a la dirección de la acción, reside en la carencia de duplicidad, impresa por el eterno retorno a la voluntad. Cuando la única regla de la acción es el deseo de que aquello que se emprende retorne infinitas veces no cabe duplicidad en el querer: se quiere sin excepción, eternamente. De esta forma, el eterno retorno de lo mismo dota de la mayor tensión, de la gravedad más absoluta, a la voluntad de poder. Tal como Heidegger señala esta gravedad normativa del eterno retorno no supone la coagulación o la anemia de la vida, muy al contrario representa la constancia del caos como perpetuo fluir de múltiples formas posibles.

La «gran política» nietzscheana es el movimiento de la voluntad de los hombres elevados en pro de la superación del nihilismo. Tal movimiento de la voluntad arraiga en la concepción del ser, defendida por Nietzsche, como tendencia extrema, basada en el infinito devenir, frente a la momificación de la potencia, procurada por el orden de ideas platónico. El mundo a que se refiere la «gran política» es virtual y no guarda parecido alguno con la experiencia política alumbrada por las revoluciones y reformas sociales conocidas. Dice así Nietzsche en *Aurora:*

Las pequeñas dosis. Para que una transformación pueda extenderse todo lo posible y llegar a lo profundo, es necesario administrar el remedio en pequeñas dosis, pero sin interrupción, en dilatado espacio de tiempo. ¿Qué cosa grande se puede crear de una vez? Nos guardaríamos bien de cambiar precipitada y violentamente las condiciones morales a que estamos habituados *por una nueva evaluación de las cosas;* por el contrario, deseamos seguir viviendo así mucho tiempo, hasta que advirtamos, y probablemente será muy tarde, que la nueva evaluación se ha apoderado de nosotros, y que las pequeñas dosis, *a las que desde ahora debemos acostumbrarnos,* nos han creado una nueva naturaleza. Así es como se empieza a comprender que la última tentativa de una gran mudanza en las evaluaciones concernientes a las

cosas políticas, es decir, la «gran revolución», no fue más que un patético y sangriento *charlatanismo* que por medio de crisis repentinas supo inculcar a la crédula Europa la esperanza de una curación *súbita,* con lo cual ha hecho que los enfermos políticos se vuelvan *impacientes y peligrosos (A,* 534) (T. III, p. 306).

Nietzsche no sólo opone el infinito trabajo sobre sí a la vana ilusión en las transformaciones procuradas institucionalmente, sino que las considera incompatibles:

Interregno moral (...). Vivimos, pues, una vida *provisional* o arrastramos una existencia *de rezagados,* según nuestro gusto y nuestros talentos, y lo mejor que podemos hacer en este interregno es ser, en cuanto cabe, nuestros propios *reyes,* y no fundar pequeños Estados-prueba. Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo! (*A,* 453) (T. III, p. 274).

Este experimento de las condiciones máximas de los individuos requiere un conocimiento crítico de los obstáculos culturales opuestos al devenir infinito del ser y atribuir su despliegue e intensificación a los mejores dotados para tan costosa tarea. Karl Jaspers ha señalado cómo el pensamiento político de Nietzsche es virtual jerarquización y negación de la actual nivelación de esfuerzos. La «gran política» discurre por dos críticos caminos: esclarecer la realidad política del momento —Estado, educación, guerra y paz, gobierno político...—, con vistas a cumplir el ser posible del hombre, y apuntar a un futuro indeterminado, preparado por grandes hombres impulsores o legisladores de los nuevos valores (Jaspers, Karl, 1963). Dice así Nietzsche en *Gay saber:*

Hombres prevenidos. Yo saludo dando la bienvenida a todas las señales que realzan una época más viril y más polémica, ante todo lo que llegue a tenerse en honor de nuevo la valentía. Pues tal época desbrozará el camino para otra superior aun y acumulará la fuerza que habrá de ser necesaria algún día, la época en la que se dé el heroísmo en el

conocimiento y se *hagan guerras* a causa de los pensamientos y de sus consecuencias. Para ello son ahora necesarios muchos hombres valientes y previsores, los cuales no es posible que surjan de la nada, mucho menos de la arena y el lodo de la civilización actual y de la formación de las grandes ciudades. Hombres que sean capaces inteligentemente de estar contentos de continuo en una actividad invisible, en silencio, a solas y resueltamente. Hombres que sintiendo un impulso hacia todas las cosas, busquen precisamente aquello que es preciso *superar* en ellos. Hombres, para quienes es tan propio el buen humor, la paciencia, la sencillez y el desprecio de las grandes vanidades, como la magnanimidad en la victoria y la benevolencia para con las pequeñas vanidades de los vencidos. Hombres con juicio afinado y libre sobre la parte que corresponde a la suerte en toda victoria y en la fama. Hombres con fiestas propias, con días laborables y días de luto propios, acostumbrados y seguros al mandar y del mismo modo dispuestos, cuando sea preciso, a obedecer, igualmente orgullosos en lo uno como en lo otro, sirviendo del mismo modo en todo caso a su propia causa. ¡Hombres más peligrosos, más fructíferos y más felices! Puesto que, ¡podéis creerme!, el secreto para cosechar la máxima riqueza y el máximo gozo de la existencia es *¡vivir peligrosamente!*... (*G. S.*, 283) (T. III, p. 526).

Este postulado del valor heroico en el conocimiento adquirió después dimensión militar en el *vivere pericolosamente* del fascismo italiano. No obstante, la apelación al mando y la obediencia puede ser interpretada como la jerarquización de valores creada por el más sacrificado y creativo trabajo del individuo sobre sí, ajeno a la intrusión de una autoridad empírica:

Valor del sacrificio. Cuanto más se regatee a los príncipes y a los Estados el derecho de sacrificar al individuo (en la forma de administrar justicia, de reclutar ejércitos, etc.) —señala Nietzsche—, más aumentará el valor del sacrificio de sí mismo (*A.*, IV, 374) (T. III, p. 245).

La «gran política» nietzscheana no se dirige a una movilización militar de la cultura, sino al dinamismo más extremo de las propias fuerzas. Aunque se trate de una

autoexigencia individual, su movimiento coincide con el *pathos* griego. El filósofo antiguo no se complace solidariamente con los placeres sociales más vulgares y llega a convertirse en enemigo del pueblo para salvarlo. El cometido de los hombres que preparan el futuro es autolegislador y creador de un mundo insólito. Pero la transmutación de valores, emprendida por los filósofos-artistas, encierra un aristocratismo alejado de la imposición colectiva del sacrificio:

> Signos de aristocracia: no pensar nunca en rebajar nuestros deberes a deberes de todo el mundo; no querer ceder, no querer compartir la propia responsabilidad; contar entre los *deberes* propios los privilegios propios y su ejercicio (*M. B. M.*, 1, IX, 272) (T. V, p. 227).

Karl Jaspers y Jean Granier han subrayado cómo la «disciplina y formación potenciadora» —motivo del *Nachlass* de Nietzsche— no se refiere a ninguna autoridad o dominación empírica. El adiestramiento nietzscheano persigue la producción de hombres mejores, caracterizados por una disposición corporal intensa, mientras que la domesticación supone la pacificación, debilitamiento y reducción de las fuerzas corporales a la relajación de la medianía social. La tarea de la «gran política» consiste en la búsqueda del ser más extremo, en la certidumbre de que su acontecer requiere aprehender el porvenir con las propias manos, sin confianza en fuerza extraña alguna. Selección no es domesticación. No se trata de producir al individuo típico, neutro y dócil, sino de transfigurar las tendencias naturales del hombre por un paciente trabajo de sí sobre sí. Jean Granier subraya que Nietzsche no ensaya una individualidad irracional, sino un humanismo del gran estilo antiguo o renacentista. No se pretende el retorno a la barbarie del estado de naturaleza, al desencadenamiento salvaje de las pasiones, sino

abrir paso a una cultura selectiva, capaz de fructificar una personalidad rica y soberana (Jaspers, Karl, 1963; Granier, Jean, 1966).

La virtud inherente a la creación es la dureza. Las naturalezas fuertes son, principalmente, unas naturalezas pródigas, cuya existencia cuesta cara. Pues perseguir una vida auténtica no procura resguardo y empuja al abismo de la *prodigalidad.* Optar por la conmiseración es decidirse por la relajación y la ausencia de una forma singular. Mientras que atreverse a ser verídico exige dureza. Con esta bienaventuranza, puesta en boca de Zaratustra, se cierra el *Crepúsculo de los ídolos* (1888). Pero no existe relación alguna entre la dureza apropiada a la potencia y la dominación empírica. Desde sus primeros escritos —así *David Strauss. El confesante y el escritor (1873). I Consideración Intempestiva*— Nietzsche critica el fariseísmo cultural y el mercantilismo burgués de las clases dirigentes, desprovistas de todo porvenir. Todavía no se conocen maestros gobernantes y han de ser los más duros, los más autoexigentes y los más disciplinados. Jean Granier pone de manifiesto el carácter ontológico de la potencia política en el pensamiento de Nietzsche. No cabe reducir «voluntad de poder» a un principio de carácter medio psicológico, medio sociológico. «Voluntad de poder» no es determinación empírica, sino rebasamiento del ser. La belicosidad de una acción auténtica deriva de que no cabe alcanzar una forma poderosa sin participar en una guerra abierta con obstáculos y resistencias exteriores. La esencia misma del ser —destaca Granier— es un auténtico campo de batalla donde pugnan a muerte «centros de dominación» opuestos (Granier, Jean, 1966). Nietzsche contrasta al hombre griego con el hombre moderno. El hombre moderno busca ejemplos que emular. El carácter griego, en cambio, se rige por un individualismo extremo, cuya

destreza combate todas aquellas doctrinas que niegan su naturaleza. A nuestra tendencia imitativa opone un instintivo humor belicoso: el *pathos* del desagradecimiento (Spaier, A., 1933-34). Los principios que sitúan a un combate en lo alto de una jerarquía política son así expresados por Nietzsche:

> (...) Mi praxis bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco cosas que triunfan, en ocasiones, espero hasta que lo consiguen. Segundo: yo sólo ataco cosas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo... No he dado nunca un paso en público que no me comprometiese: éste es mi criterio del justo obrar. Tercero: yo no ataco jamás a personas; me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual se puede hacer visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible (...). Cuarto: yo sólo ataco cosas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas (...). Yo mismo, adversario *de rigueur* (de rigor) del cristianismo, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios (*Por qué soy tan sabio,* E. H., 7) (T. VI, pp. 274-275).

Esta «praxis bélica» es necesariamente solitaria por la apertura incesante que representa de la multiplicidad del ser. El ejercicio de tal praxis es irreductible a alianza de partido, grupo de presión, sindicato, institución u horda. La crítica del parlamentarismo y las instituciones democráticas, el nacionalismo y el igualitarismo, es una reivindicación de la liberación ontológica de las fuerzas contra su serialización moderna por la cultura de masas. La crítica del igualitarismo de las instituciones modernas posee su transfondo en una transvaloración de los valores cristianos, por dos veces milenarios: el rechazo del instinto de conservación social, económico, religioso y político que atiza al gregarismo burgués supera, en el pensamiento de Nietzsche, la contestación de mero orden político.

4. La política por venir: beatitud del *in doloribus pinxi*

Así habló Zaratustra (1884-1886) se inicia con el relato «De las tres transformaciones» del espíritu —camello, león y niño— que procuran esa liberación fundamental de los valores dominantes. El camello es el animal dispuesto a soportar la carga de los valores establecidos hasta el desierto. Aquí el camello se transforma en león, fiero enemigo de los viejos valores y reivindicador del propio desierto. Impedido para originar valores nuevos, la negación de los valores emprendida por el león trae las condiciones de un futuro crear de valoraciones insólitas. Finalmente, el niño encarna la inocencia de perseverar en un ser en devenir, creador, ahora sí, de inusitadas experiencias. Irreductibles a estrategia colectiva alguna, tales transformaciones del espíritu cabe sean arraigadas en una experiencia individual todavía religiosa. Autores diversos —Simmel, Strauss, Birault, Salomé...— han señalado cómo la transvaloración de todos los valores permanece aún dentro de las experiencias religiosas, fundadas en el dolor y el sacrificio de una autoexigencia extrema. Existe una identidad formal en la valoración del alma entre Nietzsche y el cristianismo como vida peligrosa sustentada en la estricta fuerza espiritual interior (Simmel, George, 1915). El «libre espíritu», el «filósofo del porvenir» son versiones inéditas del *homo religiosus* (Manent, Pierre, 1989). Henri Birault —magistralmente— ha defendido la semejanza del itinerario del alma en la filosofía de Nietzsche con la búsqueda de la «beatitud». Una interpretación admirativa manifiesta que la superación incesante que persigue en nada se asemeja a un estado de quietud. Una religión diferente está reservada a quienes puedan soportar el eterno retorno. Pero el lenguaje del creador es palabra evangélica. A través del len-

guaje la voluntad moviliza al mundo hacia su ser más extremo. La palabra de Zaratustra legisla diciendo qué debe ser el mundo: la palabra que otorga el sentido del mundo, como si se tratase de una profecía, se encuentra así ligada a la propia voluntad y no al entendimiento o a la razón (Birault, Henri, 1967). Esta palabra encierra una profética confianza que nunca se sabe si será contemporáneamente considerada. La política de Zaratustra se sustenta en la fatalidad del propio nombre —del crédito que Nietzsche se concede a sí mismo— sin firme alguno en un contrato suscrito con sus contemporáneos. Por la apertura a la multiplicidad del ser que supone, Derrida denomina a este errar por los dominios prohibidos la «política del nombre propio» (Derrida, Jacques, 1984).

Una utilización abusiva de las expresiones de esta profecía ha vinculado a Nietzsche con la emergencia del fascismo en el siglo XX. Quien criticó al nacionalismo alemán y repudió al antisemitismo, al propugnar la vida peligrosa, alentó a hombres peligrosos como Mussolini. Este erróneo impulso no impidió que, desde la II Guerra Mundial, las interpretaciones de Mann, Nicolas o Bataille desvinculen la ontología de Nietzsche de cualquier veleidad nacional-socialista o fascista. La lectura de Mann resalta los rasgos de Nietzsche como pensador antiburgués. Desgraciadamente, sus ataques a la moral, al humanismo y al cristianismo, en favor de la guerra, la desvergüenza bella y el mal nutrieron, ideológicamente, a toda suerte de autoritarismos. Pero nada más alejado de la imaginación aristocrática de Nietzsche que la banal alianza de industrialismo y militarismo o la torpe renovación cultural nazi, características de los autoritarismos emergentes. El fundamento estético del pensamiento de Nietzsche le hace tan ajeno a cualquier política empírica como desmantelador de todo moralismo. Su barbarismo expresivo —señala el autor de *La montaña mágica*— no es

político, sino estético. Una lectura política de Nietzsche requiere no ser tan ingenuo como para tomarle al pie de la letra. Para Mann, Nietzsche no construyó el fascismo, sino que el fascismo lo creó a él. No cabe así una interpretación socialista de Nietzsche como fascista *pour sang,* pues su crítica de las anomalías sociales y económicas más deshonrosas le hace afecto de un nuevo humanismo racionalista burgués de los siglos XVIII y XIX (Mann, Thomas, 1947).

Mann y Bataille interpretan a Nietzsche como un experimentador de otra vida, frente a la moral clásica, radicalmente incompatible con la derecha y la izquierda tradicionales. Mann le considera capaz de una autoexigencia moral que, bajo la divisa *In doloribus pinxi,* ofrece una autocrucifixión conmovedora e inédita. Su autosuperación, respecto de cualquier piadosa conmiseración mediocre, le convierte en el ariete más agudo levantado contra la hipocresía moral de la burguesía victoriana del siglo XIX.

Una lectura de Nietzsche como fiero disolvente de la moral burguesa le sustrae de la interpretación filonazi. Pero sería engañoso asociar sus escritos a causa alguna. La acción política de Nietzsche no posee teleología, desposeída de causa es voluntad inmediata y presente de realización del «hombre completo» en el mundo (Bataille, Georges, 1972). Nietzsche no admite la humillación de las fuerzas individuales a la forma económica del maquinismo. Pero tampoco es el desenmascarador de la cosificación del trabajador. En un sintomático fragmento —*Aurora,* 206—, Nietzsche analiza la «cuestión obrera» desde supuestos escasamente sindicalistas. A la esclavitud de las máquinas no se escapa con mejoras salariales: el despilfarro de fuerzas interiores por la acumulación exterior requiere un antídoto más radical que la esperanza de clase. Nietzsche arenga a los trabajadores de Europa a disponerse para afrontar la muerte o emigrar, antes que permanecer esclavos de las fábricas, del Estado o del

partido revolucionario. Ante esta radical subversión de las fuerzas respecto de toda dominación económica y política no cabe abrigar la salvación del mundo. Es cierto que Nietzsche desprecia la actual meritocracia y el darwinismo social que subyacen al liberalismo. Los mediocres vencen siempre en número a los individuos más singulares y extraños. Pero, no en vano, se le atribuye haber sustituido un darwinismo mayoritario por un darwinismo minoritario. En *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872) otorga al genio un origen metafísico sustraído para la masa de generaciones supeditada a un aparato cultural democrático. De esta aporía aristocrática cabe suponer parcialidad y relativismo en la crítica de Nietzsche a la explotación. Si la elevación de unos pocos requiere la esclavitud de la mayoría, Nietzsche incurre, consecuentemente, en la crítica de la democracia y el socialismo por responder a la mitología cristiana del servicio a los más débiles (Reboul, Olivier, 1947).

Sin embargo, Nietzsche pretende más bien alentar a los individuos a afrontar su propio destino trágico, ajeno al paternalismo de alianzas políticas o aparatos de poder. Mientras el hombre ordinario obtiene la consolación, frente a la vida peligrosa, en el olvido proporcionado por la moral, Nietzsche afronta el dinamismo de la existencia ajeno al freno del dolor. El arte, la frialdad, la ilusión, la ironía, la discreción respecto del propio y terrorífico dolor con el consuelo autoexigente, desconocido por la ataraxia burguesa (Philonenko, Alexis, 1971). En la *Aurora,* la soledad aparece como un sutil sentimiento, impropio del medroso que sólo concibe enemigos (*A.,* 249). Una transvaloración de los valores sólo puede urdirse desde el desierto: «Tengo necesidad del desierto para volver a ser bueno» (*A.,* 491). Reservada a los más fuertes, la soledad es un don —una «cortesía» para Philonenko— que dota del eterno endurecimiento de las piedras

preciosas (*A.*, 541). El aliento para resguardarse de la muchedumbre —*A.*, 441, 473, 501, 524, 566— prepara un cometido extraño al mundo social. No cabe gran transformación que advenga repentina, revolucionariamente. Para Nietzsche, la única superación de las valoraciones políticas actuales proviene de las pequeñas y constantes dosis diarias capaces de adiestrar la propia potencia (*A.*, 534). Pero el adiestramiento de las propias fuerzas acusa un dolor inasequible a toda cura política, moral o religiosa. Pues cauterizada la herida, acaba, para Nietzsche, la vida concebida como el júbilo de un doloroso experimento (*G. S.*, 13, 56, 117, 316, 326).

Sabiduría en el dolor (...). El propio dolor por cierto les proporciona sus momentos más grandiosos. Así son los hombres heroicos, los grandes *portadores de dolor* de la humanidad. Aquellos pocos o raros que tienen necesidad precisamente de la misma apología que necesita en general el dolor, y, en verdad, no se les puede negar. Son fuerzas de primer orden conservadoras y fomentadoras de la especie. Mediante esto será solamente como ellos podrán oponerse a su bienestar sin ocultar su asco ante esta especie de felicidad (*G. S.*, 318) (T. III, p. 556).

La aceptación incondicional de este doloroso experimento desplaza a Nietzsche de cualquier comercio político con el II y III Reich. M.-P. Nicolas en *De Nietzsche a Hitler* (1936) —libro insólito e irreductible al fragor ya entonces imperante de las botas negras— enfrenta la probidad de intelectual puro de Nietzsche a la traición filosófica de los conductores de muchedumbres. Inmolar el propio destino al conocimiento, sacrificar lo más amado al pensamiento, mal se compadece con la subordinación de la verdad a la utilidad. El acerado trabajo nietzscheano de la verdad se ha de prevenir frente a doctrinarios y creyentes. Nicolas ha enfrentado la antropología de Nietzsche a la humillación de cualquier individualismo

en el fascismo. La autoexigencia del trabajo silencioso sobre la propia potencia mal le cuadra al comercio con la potencia social: ni la supeditación de las fuerzas internas a la hacendosidad obrera ni el sometimiento de la voluntad a una forma jurídica son afines a la crudeza del revolucionario moral. Para Nicolas, los representantes nietzscheanos del porvenir sólo rinden amor a los hombres en la dura construcción de sí mismo. Mientras Hitler reconoce grandeza al hombre según su servicio fabril a la comunidad, Nietzsche postula escapar siempre al instinto de rebaño. Al confort y tiranías autárquicas o multitudinarias, Nietzsche opone la fuerza de la autolegislación y la defensa a cualquier precio de los inútiles valores espirituales. Nicolas es lúcido pionero de todas aquellas recepciones de Nietzsche que afirman su nomadismo filosófico, su búsqueda de aquello que es políticamente irrealizable y el elogio de la cultura noble, por encima de la domesticación de las fuerzas efectuada por el Estado nacional (Nicolas, M.-P., 1936).

Sólo como demoledor de los valores sociales intermedios, mantenidos por bienpensantes, Estados e instituciones, Nietzsche es un pensador político. Pero carece de una reflexión compleja acerca de las instituciones de la modernidad. No se adentró en la comprensión del funcionamiento del mercado y la burocracia de su época. Mantiene su carácter revulsivo en los márgenes de la institución, más apropiados al impacto deseado sobre las generaciones adormecidas a las que precede. Así, cabe atribuirle el mérito de repensar cómo es posible, en la modernidad, una subjetividad política desprovista del lastre ilustrado de entidades metafísicas. Si la Ilustración había relegado el «esteticismo» propio de la construcción y recreación de la individualidad al ámbito del arte, Nietzsche lo recupera para el pensamiento y la vida. Pero su reivindicación de una experiencia extrema pue-

de caracterizarle como filósofo privado con un esfuerzo alejado de la política pública, al menos, en su sentido tradicional. A veces, se ha observado que la apelación a la subjetividad liberal es entre utópica e ideológica por haber desconocido su construcción histórica, no ya alienada (Marx), sino culturalmente reprimida (Nietzsche). Desde este punto de vista, la metafísica del sujeto kantiano sería una pieza más de la secularización represiva, operada por el liberalismo, del concepto cristiano de individuo. Nietzsche habría puesto de manifiesto esta metafísica liberal de la autonomía, para observar un entendimiento histórico de las condiciones de posibilidad de la humanidad y apuntar *otra* acción política (Rorty, Richard, 1979, 1989; Warren, Mark, 1985, 1988; Megill, Alan, 1985). Esta preocupación por la acción política frente al Estado se plantea ya en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872) y *Schopenhauer como educador* (1874), con un énfasis quizá sólo comparable al dedicado en los *Fragmentos póstumos* (1885-1888). En *Schopenhauer como educador,* Nietzsche descarta que Kant posea aliento para construir una *physis* transfiguradora de su tiempo. Es el filósofo de la inclusión y el sometimiento. Kant no encarna una filosofía ejemplar para la intensificación de la vida, sino una filosofía teórica, inocua para las instituciones y patrones de conducta generalmente aceptados. Buscar la propia singularidad que nos diferencie, ser sencillos y sinceros hasta la desesperación trágica, mantenerse serenos y constantes son virtudes de quien procura poder para sí y desde sí para todo el mundo. Pero apenas existen educadores morales ajenos a las manifestaciones institucionales. Nietzsche elabora una tipología de hombres para postular un soporte actual e inmediato a la única acción transfiguradora de los tiempos modernos. Ni Rousseau —representante del ardor popular— ni Goethe —selecta potencia contemplativa y transigente—

alientan como Schopenhauer el sufrimiento propio de la vida auténtica, tan ajena a sus contemporáneos como al Estado y las instituciones educativas y culturales. Todo el deseo político de Nietzsche se concentra en perseverar en lo insólito, concebir la propia individualidad como unidad productiva más allá del sometimiento a la opinión pública, el disimulo y la tiranía de una forma social de humanidad. Nietzsche propone —aquí la cuestión fundamental— una acción afirmativa sobre la propia interioridad, que escape a la posición dialéctica de las alternativas políticas tradicionales:

> (...) Toda existencia que pueda ser negada merece ser también negada, y ser veraz significa creer en una existencia que no podría ser negada en absoluto, y, a su vez, verdadera y sin mentira. Por eso el veraz percibe el sentido de su actividad como algo metafísico, explicable por las leyes de una vida distinta y superior, profundamente afirmativo, por más que todo lo que hace aparezca como destrucción y quebrantamiento de las leyes de esta vida. Por esto, su acción debe convertirse en un permanente sufrimiento (*S. E.*, 4, T. I, p. 372).

Sólo aquellas individualidades insólitas, el «tipo superior de vida» —hacia cuya confianza escribe aún sus textos póstumos (Wahl, Jean, 1968)— puede encarar tal acción sobre la propia potencia, sin recurso al olvido de sí, propiciado por el Estado, la actividad económica o la erudición académica. Los escritos póstumos —agrupados de forma polémica como *Voluntad de poder*— apuntan idéntica búsqueda del educador y semejante jerarquización de tipos sociales mostradas en los escritos de juventud. Del tipo superior de los hombres fuertes, encarnado en el genio, a los tipos inferiores, materializado en la masa social (*F. P.*, t. XI, 34 [96]; t. XII, 5 [98], 7 [6]) se ha producido una humillación de las fuerzas del individuo más exigente por la igualación religiosa operada, del cristianismo al judaísmo, por las instituciones modernas

(*F. P.*, T. XI, 34 [163], 34 [176], 34 [11]; T. IV, 1 [73], 3 [40], 3 [105]). Dada esta depresión social de toda virtud diferente, no le cupo a Nietzsche sino concebir al filósofo como «planta rara».

En el extremo exterior del trabajo sobre sí del tipo superior se encuentran los aparatos culturales del Estado y la domesticación de las fuerzas (Derrida, Jacques, 1984; Goyard-Fabre, Simone, 1976, 1977). Los primeros escritos, dedicados a la crítica de la educación moderna, ya establecen la consideración del Estado moderno como maquinaria igualadora y serializante. La hegemonía de la *mediocritas* invierte la voluntad de poder en voluntad de muerte (*H. D. H.*, II, 2, 91; I, 472; I, 473; *G. M.*, II, 17, 22). *David Strauss. El confesante y el escritor, Sobre el porvenir de nuestras escuelas* y *Schopenhauer como educador* plantean ya una crítica frontal de la cultura moderna. El cometido de la comunidad y la cultura ha de ser la producción de grandes individuos, pero esta fundamental tarea se sustrae por la obediencia absoluta al Estado nacional y el sometimiento al capital. Durante el II Reich, las invectivas de Nietzsche se dirigen a sus contemporáneos: los nacionalistas alemanes (*C. I.*, «Lo que los alemanes están perdiendo», 1; *E. H.*, «Por qué soy tan inteligente», 5; «El caso Wagner», 2, 4; *M. B. M.*, 251; *F. P.*, T. XI, 37 [10]). No existe cultura alemana, pues Alemania es mera potencia militar disciplinaria (*D. S.*, I). Nietzsche ha visto en el Estado nacional la fuerza estructurante sobrepuesta al antagonismo de las fuerzas, desencadenado por el proceso de secularización moderno. A la religión medieval y la Iglesia le sustituyó el Estado nacional y la cultura de masas (S. E., IV). Pero Nietzsche no considera que se dé en la Ilustración un fermento cultural más firme para la consecución del genio. A la potencia actuante del genio —Schopenhauer— se opuso la parálisis historicista del filisteo —Strauss—. El filisteo postula complacencia con

la opinión dominante, la racionalidad de lo real y la cultura como erudición o hacendoso mérito profesional (*D. S.*, I-VIII). El genio es potencia ejemplar, desgarramiento con su tiempo y aceptación del sufrimiento voluntario que comporta la veracidad más odiosa para el presente (*S. E.*, I-V; *A. C.*, 50). Pero a la eliminación de la más extrema autoexigencia coadyuvan el afán comercial, la domesticación estatal y la pérdida de autenticidad (*S. E.*, VI). Tal crítica cultural manifiesta que ninguna institución moderna puede alentar individuos independientes a los imponderables morales y políticos imperantes (*C. I.*, «Incursiones de un intempestivo», 39).

Su crítica de la opinión pública como sustracción de una cultura noble y su rechazo de cualquier educación útil a los fines del Estado fueron contrapunto a la apoteosis del Estado celebrada por Hegel (*P. N. E.*, III). Pero al diagnóstico de la modernidad Nietzsche no quiso añadir terapias o proyectos. Extraño a una política dialéctica, ajeno a liberales, anarquistas y socialistas, y libre de uniformación disciplinaria, Nietzsche permanece irreductible a una política útil. Sólo una expresión desatada pudo abrigar los más atroces sentimientos colectivos del siglo XX. Mas su crítica del Estado y su fundamental transvaloración cultural permanecen hoy como uno de los más auténticos esfuerzos en la formación de otra subjetividad política.

BIBLIOGRAFIA

1. Ediciones de la obra de Nietzsche

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke* (edición preparada por Giorgo Colli y Mazzino Montinari), Berlín, Deutscher Taschenbuch, Walter de Gruyter, 1980, XV volúmenes. Existe traducción francesa e italiana de esta edición canónica. A partir de la edición Colli-Montinari,

Andrés Pascual ha traducido *Ecce homo, Así habló Zaratustra, La genealogía de la moral, Más allá del bien y del mal, Crepúsculo de los ídolos, El nacimiento de la tragedia, El Anticristo, Consideraciones intempestivas,* 1, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 1972, 1973, 1974, 1988; Nietzsche, Friedrich: *El gay saber* (trad. cast. Luis Jiménez Moreno), Madrid, Narcea, S. A. de Ediciones, 1973, 463 pp. (reedición, Madrid, Espasa-Calpe, 1986); Nietzsche, Friedrich, *Obras completas* (trad. cast. e introduc. Eduardo Ovejero y Maury), Madrid, Aguilar, 1932-33, XII vols.; Nietzsche, Friedrich, *Obras completas* (trad. cast. Pablo Simón, introduc. Ezequiel Martínez Estrada), Buenos Aires, Prestigio, 1970, V vols.; Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia* (presentac. de Fernando Savater; trad. cast. y edic. de Felipe González Vicén), Madrid, Aguilar, 1951 (reimpres. 1989), 478 pp.; Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia* (trad. cast. y selec. Eduardo Subirats), Barcelona, Las Ediciones Liberales, 1974, 184 pp.

2. Biografías de Nietzsche

Bianquis, Geneviève, *Nietzsche,* París, Les Editions Rieder, 1933, 126 pp; Halevy, Daniel, *Nietzsche,* París, Librairie Générale Française, 1977, 726 pp. (trad. cast. *Nietzsche,* Madrid, Ediciones «La Nave», 1942, 428 pp.); Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie,* Munich, Carl Hanser Verlag, 1978-1979, vols. I-IV (trad. cast. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, *Friedrich Nietzsche,* Madrid, Alianza Editorial, 1981-1985, tomos I-IV); Podach, E. F., *Nietzsches Zusammenbruch* (trad. francesa Andhrée Vaillant y Jean R. Kuckenburg, *L'effondrement de Nietzsche,* París, Gallimard, 193, 183 pp.).

3. Algunas obras sobre la filosofía de Nietzsche

Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (vol. I-IV), París, P. Mersch L. Sitz et C., 1920-1931; Assaad-Mikhail, Fawzia (et alii), «Nietzsche et ses interprètes. Le jeu des formes en philosophie», *Bulletin de la Société française de Philosophie,* vol. LXIV, París, 1969, pp. 105-143; Bataille, Georges, *Sur Nietzsche. Volonté de chance,* París, Gallimard, 1967 (trad. cast. Fernando Savater, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* Madrid, Taurus, 1972 [3.ª reimpres. 1986], 230 pp.); Bertram, Ernst, *Nietzsche, essai de mythologie* (trad. franc. Robert Pitron), París, Rieder, 1932, 468 pp.; Birault, Henri, «De la béatitude chez Nietzsche», *Nietzsche* (Marcial Gueroult et alii), París, Les Editions de

Minuit, 1967, 286 pp., pp. 13-44; Blanchot, Maurice, «Nietzsche et l'écriture fragmentaire» (I, II), *La Nouvelle Revue Française,* núm. 168 y 169, París, diciembre de 1966, enero de 1967, pp. 967-983, pp. 19-32; Blanchot, Maurice, «Nietzsche hoy», «Paso de la línea», *El diálogo inconcluso,* (trad. cast. Pierre de Place), Caracas, Monte Avila Editores, S. A., 1970, 664 pp., pp. 233-252); Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie,* París, Presses Universitaires de France, 1967 (trad. cast. Carmen Artal, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1971, 275 pp.); Faure, Elie, *Les constructeurs,* París, Librairie Stock, 1922, pp. 13-33; Fink, Euge, *La filosofía de Nietzsche* (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1966, 278 pp.; Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage a Jean Hyppolite* (Michel Foucault et alii), París, Presses Universitaires de France, 1971, 229 pp., pp. 145-172 (trad. cast. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, «Nietzsche, la genealogía, la historia», *Microfísica del poder,* Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978); González Vicén, Felipe, «Introducción» (*Correspondencia...)* (Nietzsche, Friedrich) (trad. cast. González Vicén), Madrid, Aguilar, 1951 (reimpresión 1989), 478 pp., pp. 19-78; Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche,* París, Editions du Seuil, 1966, 644 pp.; Heidegger, Martin, *Nietzsche,* Günther Neske Verlag, 1961 (trad. franc. Pierre Klossowski, *Nietzsche,* I, II, París, Gallimard, 1971, 512 pp. y 402 pp.); Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* Amsterdam Verlag, 1947, 310 pp. (trad. cast. H. A. Murena, *Dialéctica del Iluminismo,* Buenos Aires, Sur, 1971, 301 pp.); Jaspers, Karl, *Nietzsche, Einfuehrung in das Verstaendnis seines Philosophierens,* Berlín, 1936 (trad. cast. Emilio Estiú, *Nietzsche,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963, 653 pp.); Jaspers, Karl, *Aneignung and Polemimik,* Múnich, 1968 (trad. cast. Rufino Jumeno Peña, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía,* Madrid, Gredos, 1972); Jiménez Moreno, Luis, *Nietzsche,* Barcelona, Nueva Colección Labor, 1972, 184 pp.; Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist,* Princeton, Princeton University Press, 1950, 1968; Klossowski, Pierre, *Un si funeste désir,* París, Gallimard, 1963 (trad. cast. Mauro Armiño, *Tan funesto deseo,* Madrid, Taurus, 1980, 173 pp.); Klossowski, Pierre, «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'eternel retour du même», *Nietzsche,* París, Les Editions de Minuit, 1967, 287 pp., pp. 227-244; Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cerle vicieux,* París, Mercure de France, 1969, 367 pp. (trad. cast. Néstor Sánchez y Teresa Wangeman, *Nietzsche y el círculo vicioso,* Barcelona, Seix Barral, 1972); Klossowski, Pierre, «Circulus vitiosus», *Nietzsche aujourd'hui? 1 Intensités,* París, 10/18, 1973, 440 pp., pp. 91-121; Löwith, Karl, *Nietzsche Philosophie der eurgen Wiederkunft*

des Gleichen, Berlín, 1935; Löwith, Karl, «Nietzsche», *Revue de Métaphysique et de Morale,* París, 1956, 448 pp., pp. 328-345; Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch in Denken des neunzehnten Jahrhunderts Marx und Kierkegaard,* 1958 (trad. cast. Emilio Estiú, *De Hegel a Nietzsche,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968 (2.ª ed., 1974), 612 pp.); Macintyre, Alasdair, *After virtue,* Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984 (trad. cast. Amelia Valcárcel, *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987, 350 pp.); Megill, Alan, *Prophets of Extremity,* Berkeley, University of California Press; O'Hara, Daniel (et alii), *Why Nietzsche now?,* Nueva York, The State University of New York, 1981 (reed. 1985), 441 pp.; Philonenko, Alexis, «Mélancolie et consolation chez Nietzsche», *Revue de Métaphysique et de Morale,* París, 1971, pp. 77-98; Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo,* Barcelona, Anthropos, 1988, 396 pp.; Reboul, Olivier, *Nietzsche critique de Kant,* París, Presses Universitaires de France, 1974, 170 pp.; Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979 (trad. cast. Jesús Fernández Zulaica, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, 355 pp.); Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast. Alfredo Eduardo Sinnot, revisada por J. Vivil, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1991); Salome, Lou Andreas, *Nietzsche,* Madrid, Zero, 1978, 255 pp.; Savater, Fernando, *Conocer Nietzsche y su obra,* Barcelona, Dopesa, 1977, 143 pp.; Schlechta, Karl, *Le cas Nietzsche* (trad. francesa André Coeuroy), París, Gallimard, 1960, 167 pp.; Severino, Emanuele, «Nietzsche e il romanticismo», *Il parricidio mancato,* Milán, Adelphi, 1985, 160 pp., pp. 13-40 (trad. cast. *El parricidio fallido,* Barcelona, Destino, 1991); Simmel, Georg, *Shopenhauer und Nietzsche,* 1906 (trad. cast. José Pérez-Bances, *Schopenhauer y Nietzsche,* Madrid, Librería española y extranjera, 1915, 265 pp.); Spaier, A., «Démon et caractère de Nietzsche», *Recherches Philosophiques,* III, 1933-34, pp. 236-249; Trías, Eugenio (et alii), *En favor de Nietzsche,* Madrid, Taurus, 1972, 244 pp.; Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischem Positivismus,* Leipzig, Félix Meiner, 1918, XXXIX—804 pp, pp. 771-790 (trad. cast. Teresa Orduña, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Friedrich Nietzsche, Valencia, *Revista Teorema,* 1980, 60 pp. pp. 23-60); Valadier, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme,* París, Les Editions du Cerf, 1974 (trad. cast. Eloy Rodríguez Navarro, *Nietzsche y la crítica del cristianismo,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, 575 pp.); Vattimo, Gianni, *Il soggeto e la maschera,* Milán, Bompiani, 1974, 375 pp. (trad. cast. Jorge

Binagui, *El sujeto y la máscara,* Barcelona, Península, 1989); Vattimo, Gianni, *Le avventure della differenza,* Italia, Aldo Garzanti Editore, 1980 (trad. cast. Juan Carlos Gentile, *Las aventuras de la diferencia,* Barcelona, Península, 1986, 173 pp.) Vattimo, Gianni, *Al di la del sogetto,* Milán, Feltrinelli (trad. cast. Juan Carlos Gentile Vitale, *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1989, 104 pp.); *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1883,* París, Les Cours de Sorbonne, 1968, 162 pp.

4. Comentarios políticos al pensamiento de Nietzsche

Bataille, Georges; Wahl, Jean; Rollin, Jean; Klossowski, Pierre, «Nietzsche et les fascistes. Réparation a Nietzsche», *Acéphalen,* número doble, enero de 1937, 32 pp.; Bataille, Georges, *Oeuvres completes,* París, Gallimard, 1970 (trad. cast. Joaquín Jordá, «Nietzsche y los fascistas», *Obras escogidas,* Barcelona, Barral, 1974, 531 pp., pp. 125-147); Beguin, Albert, «Le néo-paganisme allemand», *Revue des Deux Mondes,* tomo XXVII, 8.º período, París, 1935, pp. 280-306; Berten, André, «Nietzsche, l'origine du droit, le métalangage», *Droit et pouvoir,* Tome I, París, E. Story-Scientia, pp. 27-39; Bourdeau, «Nietzsche socialiste malgre lui», *Feuilleton du Journal des Debats,* 2 de septiembre de 1902; Brinton, Crane, *Ideas and men. The story of Western Throught,* Nueva York, Prentice-Hall, Inc. (trad. cast. Agustín Caballero Robredo, *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente,* Madrid, Aguilar, 1952, 725 pp.); Cataldi, L. (et alii), *Nietzsche e la politica,* Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982, 131 pp.; Dannhauser, Werner J., «Friedrich Nietzsche, 1844-1900», *History of Political Philosophy* (ed. Strauus, Leo; Cropsey, Joseph), Chicago Rand Mc Mally College Publishing Company (1.ª ed., 1963), 1972, 849 pp.; Deleuze, Gilles; Klossowski, Pierre; Lyotard, Jean-François (et alii), *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités,* París, 10/18, Centre Cultural International de Cerisy-La-Salle, 1973, 440 pp.; Derrida, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* París, Galilée, 1984, 118 pp.; Di Marco, Giuseppe Antonio, *Marx, Nietzsche, Weber,* Nápoles, Guida Editori, 1984, 219 pp.; Dupuy, Rene-Jean, *Politique de Nietzsche,* París, Armand Colin, 1969, 351 pp.; Farre, Robert, *De l'influence de Nietzsche sur la pensée politique allemande,* tesis defendida en la Facultad de Derecho de la Universidad de Montpellier, diciembre de 1947, 180 pp.; Goyard-Fabre, Simone, «Nietzsche, critique de l'Etat moderne», *Archives de philosophie du droit,* tomo XXI (Genèse et declin de l'Etat), 1976, París, 302 pp. 75-98; Goyard-Fabre, Simone, *Nietzsche et la question politique,* París, Sirey, 1977, 198 pp.; Hinton

Thomas, Richard, *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918,* Manchester, 1983 Hinton Thomas, Richard, «Nietzsche en la Alemania de Weimar y el caso de Ludwig Klages», *The Weimar Dilemma. Intellectuals in the Weimar Republic* (Phelan, Anthony et allii); Manchester University Press, 1985 (trad. cast. Josep Maria Domingo i Roig, *El dilema de Weimar. Los intelectuales y la República de Weimar,* Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1990, 289 pp., pp. 97-121); Laruelle, François, *Nietzsche contre Heidegger,* París, Payot, 1977, 252 pp.; Levinas, Emmanuel, «Quelques réflexions sur la philosophie de Phitlerisme», *Esprit,* núm. 26, tercer año, 1 de noviembre de 1934, pp. 199-208; Löwith, Karl (J. B. Metzlezsche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Gmb H, Stuttgart, 1986), *Ma vie en Allenagne avant et après 1933* (trad. francesa Monique Lebedel), París, Hachette, 1988, 187 pp.; Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlín, Aufbu-Verlag, 1953 (trad. cast. Wenceslao Roces, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* Barcelona, Grijalbo, 1967 (2.ª ed. 1976), 705 pp.); Mann, Thomas, «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia» (trad. cast. Andrés Sánchez Pascual), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud,* Barcelona, Bruguera, 1984, 249 pp.; Nicolas, M. P., *De Nietzsche a Hitler,* París, Bibliothèque-Charpentier, 1936, 190 pp. Palante, Georges, «Le dilettantisme social et la philosophie du "surhomme"», *Revue Philosophique,* París, 1900, pp. 615-624; Peters, H. F., *Nietzsche et sa soeur Elisabeth,* París, Mercure de France, 1978, 352 pp.; Richter, Claire, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines,* París, Mercure de France, 241 pp.; Tierno Galván, Enrique, «Discusión en torno a Nietzsche», *Arbor,* núm. 53, mayo de 1950. Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought,* Cambridge, The MIT Press, 1988; Warren, Mark, «Nietzsche and political philosophy», *Political Theory,* mayo de 1985, pp. 183-211.

Capítulo III

La teoría de las elites

M.ª Luz Morán

1. La teoría clásica de las elites

A lo largo del último tercio del siglo XIX un grupo significativo de pensadores, entre los que es necesario destacar, ante todo, las figuras de Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels, recupera un tema recurrente en la historia de las ideas políticas como centro de toda su argumentación, constituyendo la que se ha dado en llamar teoría clásica de las elites. El postulado básico de dicha teoría (puesto que, como tendremos ocasión de ver más adelante, parece muy arriesgado llamarla escuela) es el de que existe un elemento constante a lo largo de la historia de las sociedades humanas: el dominio de la mayoría por parte de la minoría. En base al desarrollo de dicho argumento se construye una compleja explicación del ser y el devenir de los grupos sociales y, sobre todo, de los fenómenos de poder y dominio dentro de estos colectivos.

Antes de entrar de lleno en la exposición de las prin-

cipales líneas por las que fluyen los planteamientos de los elitistas es necesario plantearse el sentido que tiene, a menos de una década ya del fin del siglo XX, la relectura o la reflexión sobre las obras de estos autores, cuando parecen ya olvidadas sus enseñanzas y superados sus planteamientos. En sentido estricto no puede afirmarse que haya existido ninguna corriente de pensamiento, dentro del amplio campo de las ciencias sociales, que deba considerarse como continuación de los postulados clásicos del elitismo, y, por otro lado, se ha llevado a cabo una labor de negación y rechazo de las fatales consecuencias que los elitistas creían ver en el desarrollo de la moderna sociedad de masas.

La verdadera importancia del elitismo clásico estriba, a mi entender, en el empeño que pusieron sus principales representantes en sentar las bases de una nueva forma de entender las ciencias sociales en general, y, muy en concreto, la ciencia de la política. Una nueva disciplina en la cual el concepto de elite política o de clase política (según el autor considerado variará la denominación) va a convertirse en el eje central de todo el razonamiento. Es preciso, por tanto, comenzar haciendo una referencia muy somera a esta actitud hacia el estudio de los fenómenos políticos, presente sobre todo en los estudios de Pareto y Mosca.

El mundo de los clásicos del elitismo es el de la Europa de fines del siglo XIX, un mundo sometido a rápidos procesos de transformación ante los cuales el científico social se ve obligado a responder con prontitud haciendo frente, además, a nuevos interrogantes jamás planteados hasta este momento. Tanto Pareto como Mosca [1] perte-

[1] Dejaremos el análisis del caso de Michels para el final a causa de algunas singularidades de su pensamiento que lo distinguen de los otros dos representantes principales del elitismo clásico: Pareto y Mosca.

necen, por razones biográficas, a una generación de intelectuales europeos (en este caso concreto, italianos), que son, en definitiva, incapaces de aprehender el verdadero sentido de las convulsiones de la Europa del momento. El asombro, el espanto podríamos incluso llegar a decir, que invade a ambos ante lo que consideran el fin de una época «dorada» de la civilización occidental explica el recurso al argumento elitista, por un lado, y, sobre todo, el pesimismo que invade la obra paretiana; pesimismo agrio que en el caso de Mosca se modera y se transforma en nostalgia.

Sin embargo, el pesimismo y la incomprensión, comunes, por otro lado, a una parte no despreciable de los intelectuales y artistas del momento, no obsta para que la tarea que justifica toda la obra del elitismo sea la creación, la construcción de una auténtica ciencia de lo social y de lo político, al estilo de las ciencias físicas que en aquellos momentos deslumbraban a buena parte de los pensadores sociales por unos avances y logros que hasta entonces jamás se habían podido imaginar. La física y la mecánica se alzan, sobre todo en el discurso de Pareto, como los únicos modelos a seguir, en el esfuerzo por dotar al estudio de las acciones políticas y sociales de los hombres del mismo grado de «cientificidad» que las ciencias naturales.

Por consiguiente, la tarea del elitismo clásico tendrá que desarrollarse en un doble frente. Por un lado, habrán de dedicarse a la construcción de una ciencia de la política, definiendo de manera distinta según el autor de que se trate los límites y el contenido de la misma. Y, por otro lado, aunque simultáneamente, se volcarán en una ingente, y quizá inútil, tarea de destrucción de los mitos e ideologías anteriores, verdaderos culpables, a su juicio, de la situación de atraso en la que se encuentra la disciplina en el momento en que escriben. Será este

segundo plano de su quehacer el que dará lugar, sin duda, a sus más importantes aportaciones.

Empeño por la construcción de una ciencia de la sociedad y de la política y realismo son los dos puntos de partida básicos de todas las formulaciones del elitismo clásico. Bases para el desarrollo de su pensamiento que para algunos autores los acercan a los planteamientos maquiavelistas, apareciendo así como hitos obligados en una línea de pensamiento que, partiendo de Maquiavelo, y pasando por Pareto y Mosca, llegará finalmente a la moderna concepción conductista de la ciencia política [2]. La calificación de los elitistas clásicos como neomaquiavelistas, aunque discutible en algunos sentidos, es útil para una introducción a su modo de abordar el estudio de los fenómenos políticos. De un modo muy esquemático se pueden fijar una serie de principios comunes a estos neomaquiavelistas:

1. Afirmación de la posibilidad de una ciencia objetiva de lo político y lo social, comparable, en sus métodos, a otras ciencias empíricas («realismo político»).
2. El objetivo principal de la ciencia política no es sino el estudio de la lucha por el poder en sus diferentes formas, bien sean reconocidas o disimuladas.
3. El conocimiento de las leyes de la vida social y política implica tener que ir más allá de las declaraciones verbales y creencias de los hombres, puesto que la acción lógica o racional juega un papel muy pequeño en la evolución política o social de las comunidades humanas.
4. La división social más importante para compren-

[2] James Burnham en su obra *Les machiavéliens défenseurs de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1949, es uno de los principales defensores de la tesis del neomaquiavelismo aplicada a los teóricos clásicos de las élites.

der la evolución política de las sociedades es la que se establece entre la clase dirigente y la dirigida. La historia de las sociedades humanas es, por tanto, la historia de la elite o de la clase dirigente.

La actitud neomaquiavelista inspira, por tanto, el quehacer de los elitistas clásicos que, sobre las bases del «realismo político» antes mencionado y armados con una concepción de la política definida esencialmente en términos de poder, necesitaba buscar frenéticamente un punto de uniformidad a lo largo de la evolución de las sociedades humanas que dé pie a la formulación de las leyes de interpretación general y que, por tanto, permita la existencia de futuras predicciones dentro de la ciencia política. Una uniformidad anunciada ya desde los mismos inicios del discurso, que no es tanto punto de llegada como de partida, y que se hallará finalmente en el monopolio del poder político por parte de la minoría gobernante. Aunque las bases, la justificación de la existencia de esta minoría y, sus características sean diferentes para los autores, el resultado final será el mismo. La máxima paretina: «La historia es un cementerio de elites» refleja básicamente el núcleo central de su pensamiento.

Estas son las bases que nos proponen los elitistas clásicos para poder superar los estrechos límites en que se encontraba encerrada la ciencia de la política a fines del siglo XIX. Un empeño compartido en superar tanto el denominado «enfoque jurídico» y el «método histórico tradicional» que suponían la total negación de la posibilidad de construcción de una disciplina de lo político que alcanzara la categoría de ciencia. En concreto, esta intención es la que sigue haciendo válida y esencial una parte de sus enseñanzas. Tal y como afirma Bobbio, uno de los autores más empeñados en esta puesta al día del discurso elitista: «La teoría de la clase política y de las elites, a

pesar de una cierta rudeza en su formulación y de la carga polémica que la animó (...) ha tenido el mérito de señalar el paso del estudio básicamente institucional del fenómeno político, a un estudio más respetuoso de la "verdad factual", de hecho del derecho público a la ciencia política» [3].

La idea de política se centra en el enfoque del poder, y se define, en todo caso, como la consideración de un aspecto particular del comportamiento social implicando, sobre todo en el caso de Pareto, el desarrollo de una compleja teoría de la acción social. De este modo, la política se convertirá en el juego que se establece entre las diferentes fracciones y grupos sociales que tratan, en todo tiempo y lugar, de monopolizar el poder. Esta situación de perpetua competencia se traduce en una permanente inestabilidad que ha de resolverse, de nuevo, en el discurso de los clásicos del elitismo mediante el recurso a una ley física, la del equilibrio inestable de los cuerpos.

El dominio de la elite política o de la minoría dirigente es un fenómeno al tiempo inevitable y necesario, resultado de la propia definición de acción política. Las sociedades se dividen, por consiguiente, en dos grupos de diferente tamaño y fuerza en base al monopolio de los resortes del poder por parte de uno de ellos. Sin embargo, y a diferencia de los postulados marxistas, lo que caracteriza al discurso elitista es, precisamente, el no asociar el elemento económico de un modo directo al fenómeno de la distribución desigual de este poder político. Dicha disociación produce un doble efecto en el razonamiento de estos autores. En primer lugar, forma parte del intento más general de rechazar la noción marxista de clase social que ellos interpretan desde una perspectiva

[3] Bobbio, N., *Saggi sulla scienza politica in Italia,* Bari, Laterzza, 169 (reed. en 1971).

simplemente economicista. Aun dejando a un lado la ya larga discusión sobre si la teoría clásica de las elites surge explícitamente como una alternativa al análisis de Marx, es evidente que la definición de elite política da pie a un análisis alternativo de los fenómenos de estratificación y desigualdad social. Una vía de análisis que, en las últimas décadas, ha dado lugar a interesantes reflexiones en torno a los fenómenos de distribución de poder en las sociedades avanzadas.

De este modo, el concepto de elite o de clase política se convierte en el tema central de todo el argumento elitista. Tanto para Pareto como para Mosca la necesaria existencia de una clase gobernante es una de las leyes de la política que ha de sacar a la luz la nueva ciencia. Una ley que implica una cierta concepción cíclica del comportamiento político y social de los individuos y una mayor tendencia a valorar los fenómenos de permanencia frente a los de cambio.

A pesar de su enorme capacidad de sugerencia, el discurso elitista clásico ha sido olvidado en buena parte o incluso rechazado, fundamentalmente en los años inmediatos de la postguerra, a causa de sus vinculaciones con el fascismo. Al margen de los intentos de relectura de su discurso el hecho de que no se pueda hablar en rigor de una «Escuela elitista» puede explicar en parte este abandono. Inscritos en la llamada generación del último tercio del siglo pasado o «génération du tournant de siècle» [4], Pareto, Mosca y Michels viven la decadencia de la sociedad y civilización occidentales del siglo XIX y el advenimiento de un nuevo tipo totalmente distinto de sociedad: la sociedad industrial y de masas. Todos sus

[4] Véase Hughes, H.s., *Conciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1958.

esfuerzos, más que como apoyo a movimientos de signo totalitario, han de comprenderse como un intento desesperado para volver a una época de nostalgia de un liberalismo perdido que, por otra parte, nunca existió tal y como ellos se lo representaron en sus escritos.

A diferencia de Durkheim y Weber, a los que R. Aron considera, junto con Pareto, como autores que marcan el fin de una gran era de la sociología, ni éste ni Mosca comprenden lo que sucede en torno suyo. Ante las violentas transformaciones que sacuden a la Europa de finales del siglo XIX, la respuesta de los elitistas es el rechazo a las mismas y la llamada al retorno a una era de felicidad pasada. La idea de progreso y de evolución que tanto había cuajado entre los ilustrados del siglo XVIII y que es retomada por los positivistas decimonónicos es rechazada brutalmente por aquellos que no ven en la situación del momento más que los signos de una regresión y de la pérdida de todo aquello que había constituido la grandeza de la Europa del siglo pasado.

La situación se valora, por tanto, de un modo muy peyorativo. Mientras que Mosca insiste en la decadencia del Estado parlamentario, Pareto señala en su última obra *La transformación de la democracia* los tres rasgos que, según él, definen la situación de la Europa del momento: el debilitamiento de la soberanía central, el rápido crecimiento del ciclo plutocrático-demagógico, y, finalmente, la transformación de los sentimientos de la burguesía y de la clase que aún se encuentra en el gobierno, de forma que pierde todas las virtudes que le llevaron al poder cayendo en el peor de los vicios posibles para una elite, el humanitarismo.

El rechazo a la sociedad de masas se basa no sólo en la convicción de la superioridad de la minoría, sino también en una calificación peyorativa de una masa que se considera como incapaz de gobernar bien a causa de su

número y ausencia de organización (Mosca), o por la imposibilidad de actuar de un modo lógico-racional (Pareto). Sin embargo, en realidad, esta actitud esconde, de nuevo, el temor del elitismo clásico ante un desmesurado crecimiento del Estado y, en concreto, el miedo a la idea de aumento de la burocracia. El surgimiento y la consolidación del Estado burocrático, el tema central de reflexión de otro contemporáneo: Weber es analizado como uno de los principales síntomas de la degeneración del viejo Estado liberal-parlamentario, un argumento que va a resurgir claramente en Michels. La primera consecuencia, quizá la más fácil, que puede extraerse de las enseñanzas elitistas, es la que desemboca en la alabanza del líder carismático que suprime de raíz toda veleidad democrática: un líder como Mussolini en el que los elitistas creyeron ver, al menos en sus primeros momentos, el fin de una etapa de decadencia y desorden en Italia y el inicio de una nueva elite que encarnase todos los valores de fortaleza, justicia y equidad necesarios para el retorno de la era dorada del liberalismo.

No obstante, el camino que siguieron los elitistas clásicos no fue claramente el de la adhesión al régimen fascista, sino más bien el de la separación entre democracia y liberalismo. Esta vía se insinúa bastante claramente, como tendremos ocasión de ver posteriormente, en la doctrina de la «garantía judicial» de Mosca y en las últimas páginas de *Los partidos políticos* de Michels, en donde hallamos un verdadero canto a la «utilidad social» del mito democrático, a la vez que nunca se abandona la convicción de la imposibilidad de llevarlo a la práctica. En cierto modo, se trata de un primer paso en la definición de la democracia como «método político», librándola del «peso» de los elementos normativos, una vía de reflexión que dará lugar a desarrollos importantes algunas décadas más tarde.

Estas páginas se presentan, por tanto, con la intención de justificar la convicción de que una relectura de la obra de estos autores, algo olvidados y, sobre todo, mal comprendidos, aporta nuevos elementos con los que examinar algunos de los desarrollos más significativos del estudio de los fenómenos políticos en nuestros días.

2. Vilfredo Pareto

A pesar de haber sido considerado como uno de los padres de la sociología contemporánea Vilfredo Pareto (1848-1923), es un autor situado a medio camino entre la incomprensión y el olvido. No obstante, ha poseído una indudable influencia en algunas de las corrientes más significativas de la sociología contemporánea. De una forma muy acusada la obra de Pareto está influida directamente por su biografía. Una vida que está marcada por el rechazo de tres aristocracias: la de signo feudal o aristocrático que le correspondía por nacimiento, la del industrialismo burgués por el fracaso de sus intentos reformadores en el momento en que ejercía como ingeniero de ferrocarriles en la ciudad de Florencia y, finalmente, la de la aristocracia universitaria.

Hijo de un marqués exiliado en Francia a causa de sus simpatías por la causa mazzinista y de una ciudadana francesa, la educación de Pareto tiene un carácter marcadamente cosmopolita, hecho que se percibirá en toda su obra. Pareto recibe, además, una educación de tipo técnico, ejerciendo la profesión de ingeniero durante varios años en la ciudad de Florencia. El rechazo de la burguesía florentina a sus propuestas de modernización técnica de la red de ferrocarriles cambia de forma radical su vida y sus intereses intelectuales. A partir de este momento comienza a dedicarse, influido por su amigo Walras, al

estudio de la teoría económica, al tiempo que abandona definitivamente Italia para instalarse en Suiza.

En este último país comienza su etapa como profesor universitario de Economía, para volcarse unos años más tarde plenamente en el estudio de la sociología. Sin embargo, la Universidad de Lausana nunca lo aceptó del todo y pocos años después, tras recibir una herencia familiar, se retiró a vivir a su finca de Céligny. Este alejamiento da lugar a una actitud amarga y a la acritud de planteamientos que caracteriza todos sus escritos. El estilo de Pareto es prolijo y erudito, al tiempo que algo tedioso. El lector se ve literalmente aplastado por la erudición paretiana que se traduce en una infinita sucesión de referencias a los clásicos griegos y romanos. Sin embargo, por debajo de estas citas se encuentra una línea expositiva clara y concisa, basada siempre en un prurito de exactitud matemática, con un fondo de amargura y de rechazo a la sociedad que le rodea.

«La muerte de la vieja sociedad liberal y aristocrática de su juventud, la desaparición de la clase social a la que pertenecía, el avance del socialismo, constituían otras tantas experiencias sentimentales que Pareto intenta en vano racionalizar o sublimar por medio de una construcción intelectual» [5].

A partir de estas premisas Pareto trata de mantener una postura paradójica: exhibe un agnosticismo complejo en cuestiones políticas y religiosas, al tiempo que expresa los prejuicios más extremados, y, mientras proclama una absoluta independencia científica, está profundamente comprometido con las cuestiones de su tiempo. En cierto modo, la obra de Pareto puede entenderse como un tratado sobre las pasiones, moderado por su metodología

[5] Aron, R., «Prefacio» en *Traité de Sociologie Générale*, Ginebra, Droz, 1968 (Tomo XII de las «Oeuvres complètes»), p. VII.

y vocabulario, y escrito por un ferviente creyente en el método experimental.

El discurso paretiano está salpicado por tres preocupaciones recurrentes que aparecen con frecuencia en sus escritos. En primer lugar, se percibe claramente un nuevo interés por el problema de la conciencia y el papel del inconsciente; es decir, la cuestión del puesto de la razón en la conducta humana. En segundo lugar, el tema, compartido con muchos autores del momento, del significado del tiempo y de la duración tanto en la filosofía como en la literatura y la historia. Ambas cuestiones se unen en una discusión acerca del problema de la naturaleza y el conocimiento en las llamadas «ciencias del hombre o del espíritu». Y, por último, no se puede dejar de mencionar una radical alteración, como consecuencia de los movimientos anteriores, del fundamento del estudio de lo político. Una concepción y definición del hecho político que, en este autor, se concreta en torno a dos ideas: *a)* la de la elite política, y *b)* la de la política como manipulación de sentimientos semi-conscientes.

Pareto, al igual que Durkheim o Weber, es un cientista en el sentido de que admite que únicamente la ciencia alcanza la verdad o la validez universal. Pero, a diferencia de Durkheim, ni Weber ni Pareto tienen una confianza absoluta en la ciencia para reorganizar la sociedad o para convertir la conducta del hombre en racional. Se rompe, pues, el optimismo ilustrado, todavía presente en el positivismo durkheimiano, que pretendía fundamentar una moral universal o una política sobre la ciencia. El problema básico que tratará de resolver Pareto, en el que parece coincidir con Weber por medio de su teoría de las acciones lógicas o no lógicas, es el de la inteligibilidad de la ciencia de la sociedad

Pareto trabaja en dos frentes simultáneos: por un lado, se esfuerza en desarrollar una verdadera ciencia de lo

social y, por otro lado, y a partir de ésta, trata de fundamentar su teoría de las elites, la que habrá de situarlo como uno de los grandes renovadores del estudio de los fenómenos políticos en este siglo. Existen, por tanto, dos grandes ejes centrales de interés en el estudio del pensamiento paretiano.

1. La que podemos denominar vertiente «metodológica» de su pensamiento. Partiendo de la reflexión sobre temas comunes a los pensadores de su época, y al igual que Weber, concluye en la necesidad de construir un objeto científico a partir del estudio de las acciones no lógicas. El fin de dicha investigación era la de construir una ciencia de la sociedad equiparable al resto de las ciencias naturales. De este modo, surge una concepción peculiar de ciencia, que él denomina ciencia lógico-experimental fundamentada en lo que algunos autores como Talcott Parsons consideran como la aportación más original de este autor: la exposición de su teoría sobre las acciones humanas. Una opinión que también comparte R. Aron: «El edificio del *Tratado* descansa, por tanto, en su totalidad, sobre una base estrecha y quizá frágil: la oposición de lo lógico y lo no lógico» [6].

2. Esta primera parte del discurso paretiano, contenida en su formulación definitiva en los diez primeros capítulos del *Tratado,* aunque había sido esbozada en los primeros capítulos de *Los sistemas socialistas* y del *Manual* [7], permiten abordar la parte quizá más conocida de su contribución: el estudio de la forma general de la sociedad. El carácter de las acciones humanas, y en concreto la existencia de una parte inmutable de estas accio-

[6] Aron, R., «Prefacio», *op. cit.,* p. XII.

[7] Pareto, V., *Les Systèmes Socialistes,* Ginebra, Droz, 1965 (Tomo IV de las «Oeuvres complètes»).

Pareto, V., *Manuel d'économie politique,* Ginebra, Droz, 1966 (Tomo VII de las «Oeuvres complètes»).

nes a lo largo de la historia de las sociedades humanas, permite dar paso a una concepción de los fenómenos políticos y sociales que gira en torno a una visión cíclica, al tiempo que inmutable, de la distribución del poder en dichas sociedades. Una concepción que tiene su culminación en la definición de la elite y en una teoría del equilibrio social que afirma la inevitabilidad del dominio de la minoría sobre la mayoría.

La influencia de Walras le empuja al estudio del problema de la distribución de la riqueza, un campo en donde Pareto presenta una teoría original: la de la ofelimidad. Es en este momento cuando el autor se convence de la incapacidad de construir una ciencia de la sociedad a partir de esta disciplina a causa de su estrechez de miras. La propia definición de la economía impide la explicación de la parte más importante de las acciones individuales, puesto que el presupuesto de la racionalidad de la acción económica imposibilita la explicación de la parte más importante de las acciones individuales. De aquí la necesidad de abordar el estudio de la conducta humana desde la sociología.

La evolución del discurso paretiano no se detiene, sin embargo, en la sociología. Puesto que la inmutabilidad de la naturaleza humana no puede desembocar más que en la concepción de elite el último salto, a la vez que el inevitable, es el que conduce al análisis del poder. Mientras que Pareto se implica en los acontecimientos políticos de su país, siempre como espectador alejado, salvo cuando acepta el cargo público que le ofrece Mussolini, su interés se desplaza gradualmente al estudio de los problemas políticos. Su última obra *La transformación de la democracia* es una buena prueba de dicha evolución.

Concepción de ciencia y definición de la acción lógica y no lógica

La principal búsqueda de Pareto radica en la elaboración de un sistema general de interpretación que llegara a ser un modelo simplificado, comparable al de la mecánica racional, aplicado a las ciencias sociales.

«Las modernas y metodológicamente sofisticadas ciencias físicas han suministrado, por una parte, el modelo general. Por otra parte, la teoría económica ha proporcionado el principal ejemplo de una ciencia de la conducta humana que ha desarrollado una teoría "abstracta" no directamente aplicable a fenómenos sociales en síntesis con otros elementos "sociológicos". Este último caso suministra a Pareto el punto de partida del análisis sustantivo» [8].

Para poder llevar a cabo esta tarea Pareto parte de una definición muy restrictiva de ciencia que después matizará al introducir la noción de acción no lógica. La observación y la experimentación se consideran como las únicas vías para que los hombres puedan llegar a conocer, a aprehender, los objetos, los hechos de la realidad que les rodea. En definitiva, el objetivo último de la ciencia es descubrir las relaciones entre las cosas, los fenómenos, y ver las uniformidades que presentan estas relaciones. La ciencia se encuentra, además, en una situación de perpetuo devenir que excluye en ella, *a priori,* toda noción de lo absoluto; se trata, en definitiva, de un método sistemático para resolver los problemas que se plantean al investigador. De ahí que Pareto afirme: «... se puede observar que establecer una teoría consiste en cierto modo en hacer pasar una curva por un cierto número de

[8] Parsons, T., *La estructura de la acción social,* Madrid, Guadarrama, 2 vols, p. 248.

puntos determinados. Una infinidad de curvas pueden satisfacer esta condición» [9].

La ciencia debe, pues, analizar, en primer lugar, los fenómenos concretos para sólo después, aspirar a una explicación científica completa de un sector de la realidad. El procedimiento a utilizar por el científico ha de ser, por consiguiente, el de aproximaciones sucesivas, en un movimiento de perpetua experimentación y rechazo de teorías que van siendo superadas.

A partir de esta concepción de ciencia, Pareto va a plantear el contraste entre conocimiento y acción.

«La ciencia será siempre un conjunto de proposiciones de hecho o de causalidad de las cuales jamás se podrá deducir que se debe actuar de un cierto modo» [10].

La ciencia es, pues, incapaz de determinar lógicamente los fines de la acción; queda, por tanto, excluida la solución científica al problema de los mismos. Sólo el pensamiento lógico-experimental posee un valor científico que nos conduce a la categoría de conducta lógica. Para poder continuar desarrollando su «plan intelectual» Pareto necesita, entonces, mantener una concepción antropológica bastante singular. Al tiempo que sostiene la máxima aristotélica de la sociabilidad del ser humano —el hombre es básicamente un ser social—, persiste, a lo largo de su obra, en ratificarse en la idea de que la naturaleza del hombre es tal que su conducta no está siempre motivada por el razonamiento.

En realidad, la idea verdaderamente importante para comprender el hilo conductor del *Tratado* es la convicción de que los individuos actúan guiados por el sentimiento más que por la razón. Ello se convierte en una

---

[9] Pareto, V., *Manuel d'économie politique, op. cit.*, p. 44.

[10] Aron, R., *Les-étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, p. 418.

idea-guía, casi en una obsesión que lo empuja al análisis de hechos y teorías para acabar por formular una teoría general de la forma de las sociedades y de su equilibrio social. Tal y como afirma R. Aron, parece como si todo el edificio del *Tratado* reposase sobre una estrecha base: la oposición entre lo lógico y lo ilógico con un predominio del tipo de acciones que responden a este último en la conducta habitual de los individuos.

Por otro lado, afirma la necesidad de distinguir el acuerdo de una teoría con los hechos de su importancia social. Dicha concepción de utilidad le empuja a alejarse tanto de la pretensión cientista del positivismo como de toda forma del viejo o nuevo racionalismo político y social.

Los residuos y las derivaciones

Sin embargo, ello le va a permitir, al mismo tiempo, rescatar la importancia del sentimiento en la determinación de la forma y el equilibrio sociales. Para ello procede a la clasificación de los dos principales componentes de la acción: los que él denomina residuos y derivaciones, un tema que desarrolla plenamente en el *Tratado.* «Hay que tener cuidado para no confundir los residuos con los sentimientos, ni con los instintos a los que corresponden (...). Los residuos (...) son la manifestación de estos sentimientos y de estos instintos, como la elevación del mercurio en el tubo del termómetro es la manifestación de una elevación de la temperatura» [11].

La práctica inmutabilidad de la naturaleza humana da pie a que pueda postularse una persistencia del fondo de los sentimientos que guían la conducta de los hombres,

[11] Pareto, V., *Traité..., op. cit.,* p. 461.

mientras que sólo varía la forma bajo la que ésta se expresa (las derivaciones). Los residuos se convertirán, pues, en el elemento central de la explicación del equilibrio social. Para ello Pareto establece una compleja clasificación de seis grupos principales de residuos y de varios subgrupos que han sido escasamente estudiados, puesto que el propio Pareto se centra exclusivamente en los dos primeros tipos de residuos. Dicha clasificación parece responder a dos principios esenciales de orden: *a)* el contraste entre individualismo y colectivismo, y *b)* las tendencias progresistas y conservadoras.

Las clases de residuos varían poco y muy lentamente, y ello permite situarlos como aquellos elementos que determinan la parte casi constante de los fenómenos sociales. Como ya apuntábamos, Pareto se reduce prácticamente a presentar las dos primeras clases de residuos para construir su teoría del equilibrio social. Los del primer tipo, que él denomina «residuos de propensión a las combinaciones», representan la tendencia de la acción humana a la innovación, mientras que los del segundo tipo, los «residuos de persistencia de agregados», encarnan precisamente la tendencia contraria: evitar que se modifique el estado actual de las cosas, un instinto que él mismo compara con la inercia mecánica.

La conducta humana se caracteriza básicamente por la referencia a los sentimientos y a los instintos, alejándose, por tanto, de la acción lógico-racional. Sin embargo, existe también una tendencia constante en el hombre a tratar de conferir una apariencia lógica a conductas que no lo son. De aquí que el fin verdadero de la sociología sea el de rasgar el velo enmascarador y mostrar la verdadera naturaleza de las acciones humanas. Los residuos son, pues, estos elementos variables de la acción que constituyen los elementos ideológicos o mistificadores (términos que el autor nunca utilizará en sus escritos) que se

adecuan a la época histórica concreta en la que se lleva a cabo la acción humana.

«El hombre posee una tendencia tan fuerte a añadir desarrollos lógicos a las acciones no-lógicas, que todo le sirve de pretexto para esta ocupación» [12].

«Las derivaciones comprenden razonamientos lógicos, sofismas, manifestaciones de sentimientos empleados para derivar; son una manifestación de la necesidad de razonar que experimenta el hombre. Si esta necesidad no fuera satisfecha más que por medio de razonamientos lógico-experimentales, no existirían las derivaciones y, en su lugar, tendríamos teorías lógico-experimentales» [13].

Pareto, una vez más, nos abruma con una compleja clasificación de las derivaciones, que, al igual que la de los residuos, ha sido escasamente analizada. En este caso presenta cuatro tipos derivaciones que, sin embargo, poseen un rasgo en común: la utilización arbitraria de ciertas entidades ajenas al ámbito experimental. El problema se plantea en el momento en el que se inquiere acerca de la relación entre residuos y derivaciones desde el momento en el que lo único cognoscible al observar la realidad son las derivaciones, puesto que los residuos quedan ocultos bajo este «velo racionalizador». Por otro lado, el mismo autor previene contra la tendencia a considerar a las derivaciones como consecuencia de los residuos. Las primeras no corresponden de una manera precisa a los residuos de los que provienen, y ello, en consecuencia, plantea enormes dificultades para la construcción de las ciencias sociales.

El análisis paretiano de las derivaciones ha sido considerado por muchos autores —N. Bobbio y R. Aron,

---

[12] Pareto, V., *Tratado, op. cit.*, p. 92.
[13] Pareto, V., *Traité, op. cit.*, p. 789.

entre otros— como uno de los pilares de toda la construcción teórica del elitismo.

«El *Tratado* al igual que *Los sistemas socialistas* (...) es principalmente un análisis crítico de la ideología, erigido dentro del inmenso campo del pensamiento religioso, filosófico, político, jurídico, social» [14].

Bobbio lleva el argumento muy lejos postulando una interpretación de la teoría y la crítica de las derivaciones como una prolongación y una interpretación de la crítica marxiana de la ideología; una actitud y un estudio que convierten, según algunos autores, a Pareto en un sociólogo contemporáneo en el pleno sentido de la palabra.

La forma general de la sociedad. El análisis de la elite

Hay que tener presente en todo momento, por consiguiente, que es el estudio de los residuos y de las derivaciones el que permite a Pareto convertirse en creador de una nueva definición de la política que, en cierto modo, constituye la piedra clave de todo su discurso.

En su caso, surge una definición de la política centrada en la idea de poder, junto con la absoluta convicción de la posibilidad de erigir una ciencia de la política al mismo nivel que las ciencias físicas. Por tanto, desde una concepción neomaquiavelista del poder que entiende la ciencia de la política como estudio de las luchas por la obtención del poder por parte de los diferentes individuos, Pareto tiene que llegar a definir el concepto de elite política. Para ello parte de una doble convicción: la de la sociabilidad de los individuos y la de la inexistencia de una homogeneidad social. Como ya se ha apun-

[14] Bobbio, N., *Saggi sulla scienza politica in Italia, op. cit.*, p. 55.

tado con anterioridad la máxima aristotélica de la sociabilidad de los individuos, se mantiene en el discurso paretiano, junto con la convicción de que existe un sentimiento de bondad recíproca entre los hombres. Pero, al mismo tiempo, se postula que la sociedad no puede ser homogénea, porque los hombres son diferentes, psíquica, moral e intelectualmente, pero, sobre todo, en el primero de estos aspectos. Y de la unión de unos individuos desiguales, inmersos en una sociedad que se presenta como un todo orgánico, en el que el todo no es igual a la suma de sus partes, se deriva necesariamente la aparición de distintas minorías formadas por hombres de diferentes cualidades.

Por este camino se llega a formular una primera definición de elite, meramente funcional, basada en las cualidades de los individuos que la componen. La elite de una sociedad se compone de todos aquellos individuos que sobresalen en sus distintas actividades o profesiones, es decir, se trata de una elite de «los mejores». Inmediatamente después Pareto distingue dentro de esta elite funcional una «sub-elite» formada por todos aquellos que ejercen, de forma directa o indirecta, un rol notable en el gobierno de la sociedad; son aquellos que formarán la elite política o gubernamental. En realidad, es de esta sub-elite de la que hablará Pareto en sus escritos.

La causa sobre la que se basa la inevitabilidad del dominio de la minoría sobre la mayoría reside, para el autor, en la diferente distribución de los residuos de las dos primeras clases entre los dos grandes grupos sociales. El individuo en el que predomina el residuo de la primera clase, el del instinto de combinaciones, es un individuo siempre dispuesto a apostar por el progreso y el cambio; es, utilizando el símil económico que tanto le gusta a Pareto, un especulador, y en la terminología que toma prestada a Maquiavelo, un león. Por el contrario, el

hombre en el que predomina el residuo de la segunda clase, el de la persistencia de agregados, será un rentista, un zorro, incapaz de arriesgarse por un cambio y que apuesta por el mantenimiento de la situación de hecho. Acusado de practicar un psicologismo esterilizante, Pareto reduce el problema del orden social a la determinación de un equilibrio, siempre inestable, entre ambos tipos de residuos tanto dentro como fuera de la élite.

Y es este mismo razonamiento el que permite explicar el movimiento histórico de sustitución de unas elites por otras: dentro de la masa se forma a lo largo del tiempo un grupo cada vez más numeroso de personas en el que predominan los residuos del primer tipo, ya que se ven impedidos de acceder a las capas superiores de la población. Si la elite en el poder no es lo suficientemente permeable como para permitir el acceso de nuevos individuos en su seno, se inicia pronto su propio declive y la elite se convierte en una aristocracia en el momento en el que comienza a funcionar el mecanismo de la herencia. El problema reside, por consiguiente, en lograr una proporción favorable entre los residuos de la primera y la segunda clase, como único medio de garantizar el equilibrio social.

De todo lo anterior se deducen algunas consecuencias importantes. El mantenimiento de la elite en el poder pasa necesariamente por el logro de una perfecta circulación de las elites.

«Las aristocracias no duran. Sean cuales fueren las causas, es incontestable que después de un cierto tiempo desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias» [15].

La historia de las sociedades puede representarse perfectamente, por tanto, por medio de una sucesión del

[15] Pareto, V., *Traité, op. cit.*, p. 1304.

auge, la estabilidad y la decadencia de sucesivas elites o aristocracias. El ejercicio del poder por parte de estas elites pasa necesariamente por la utilización de la violencia legítima, un elemento consustancial a la vida política.

La teoría elitista de Pareto se presenta, por consiguiente, como una consecuencia lógica de su concepción de la ciencia y de la acción social. Sin embargo, las consecuencias ideológicas de sus planteamientos han sido, en ocasiones, malinterpretadas, sobre todo en lo que respecta a su antisocialismo, su valoración de la democracia, y sus peculiares relaciones con el liberalismo y con el movimiento fascista. Es fundamentalmente en su última obra *La transformación de la democracia* [16], en donde Pareto desarrolla más sistemáticamente su reflexión política.

La imagen tradicional que nos ha llegado de Pareto es la de un intelectual comprometido claramente con el movimiento fascista, y cuya obra inspiró más o menos directamente los presupuestos de éste. Es evidente que no se puede negar su atracción hacia el fascismo, que demuestra su propia biografía, como también es innegable el sesgo conservador de sus planteamientos y la utilización que hizo el fascismo de algunos de sus planteamientos. Y, sin embargo, la relación es al tiempo más ambigua y compleja. En primer lugar, hay que señalar que Pareto muere en 1923, y, por tanto, no llegó a presenciar el pleno auge del fascismo. Por otro lado, su crítica radical a la democracia y la tesis de la inevitabilidad del dominio de la minoría han de contemplarse, al igual que en el caso de Mosca, por ejemplo, más como el canto del cisne de un representante de un liberalismo que se derrumbaba a fines del siglo pasado y en los primeros

[16] Pareto, V., *La transformation de la démocratie,* Ginebra, Droz, 1970 (tomo XII de «Oeuvres complètes»). Recientemente se ha publicado una versión íntegra del texto en castellano en Madrid, ed. de Derecho privado.

años del actual, tal y como se ha comentado en la introducción.

Se trata de una figura que encuentra su verdadera dimensión en una corriente del pensamiento político italiano que, desde 1880 aproximadamente, llevaba a cabo la distinción entre libertad y democracia, en definitiva entre liberalismo y democracia, en armonía, sin ninguna duda, con la tradición tocquevilliana. Pareto sigue siendo siempre el aristócrata liberal que considera a las instituciones parlamentarias como un mal menor que sólo una elite instruida puede amortiguar. En sus últimos escritos la democracia queda como una meta irrealizable, pero, al fin y al cabo, como el mejor de los males posibles. El dominio de una elite es siempre inevitable y, por tanto, la democracia es inalcanzable, por lo que el problema consistirá en lograr la mejor de las elites posibles que, aunque Pareto no llegue nunca a afirmarlo claramente, no es sino la antigua aristocracia liberal. De ahí que las pretensiones democráticas de los socialistas y de los que él denomina humanitarios sean simplemente ridículas, y, lo que es más grave, perjudiciales para la sociedad, puesto que impiden la consolidación de una nueva elite. Profundamente antiautoritario, Pareto no puede soportar el peso del aparato burocrático-estatal que suponía el triunfo de la sociedad de masas en Europa, por lo que intenta conjugar una defensa exacerbada de la libertad con un ataque a la democracia.

Pareto no lleva a cabo, a diferencia de Mosca, ninguna exposición detallada del régimen político deseable para las sociedades contemporáneas. Sin embargo, las opiniones sueltas que va vertiendo en sus escritos parecen dibujar un régimen muy parecido al de la «garantía jurídica» de Mosca, en donde se consiga ante todo la defensa de las libertades individuales garantizadas en la medida en que se logre un perfecto equilibrio social sobre la

base de una elite que fundamente su gobierno en el respeto a la ley.

El radicalismo de Pareto, al fin y al cabo, no hace sino esconder la añoranza de un mundo perdido que inútilmente trata de rescatar, aun en contra de la propia e íntima certeza de la inutilidad de la empresa.

«Así, después de haber predicado durante años la separación entre ciencia y creencia, y haber proclamado su exclusiva dedicación a la primera, después de haber afirmado la necesidad de que incluso las cosas de los hombres deberían ser, en última instancia, observadas con la misma indiferencia con la que venimos observando desde hace siglos las cosas de la naturaleza, el eremita de Céligny pasó sus últimos años observando uno de los períodos más trágicos de la historia humana con el mismo ánimo con el que el naturalista estudia la vida de una hormiga» [17].

3. Gaetano Mosca

Evolución del pensamiento de Mosca. Breves apuntes biográficos

Nacido en Palermo en el seno de una familia de clase media, en el plano intelectual Mosca (1858-1941) es formalmente, por razón de sus estudios, un experto en Derecho Constitucional. Sin embargo, desde sus primeras obras se debate entre este origen y su dedicación a la historia de las doctrinas políticas y a la ciencia política, al tiempo que no oculta nunca su pasión por la política militante.

Tal y como lo describen sus estudiosos Gaetano Mos-

[17] Bobbio, N., *Saggi...*, *op. cit.*, p. 51.

ca es el típico hombre del *post-Risorgimento,* de la generación que madura en Italia después de 1870. Un intelectual formado en un tiempo crítico y a la vez confuso, el momento de construcción del Estado italiano y de la organización de su «vida civil». Un momento, nos dice Albertoni, en el que la política se revela de un modo real, prosaico, contradictorio y no heroico. De aquí que aparezca en sus escritos una estrecha correspondencia entre sus obras y el medio cultural en el que se mueve. Desde sus primeros escritos Mosca va a mantener un programa intelectual marcado por su voluntad de realismo político derivada de la que se ha dado en llamar adhesión a la corriente neomaquiavelista. «Una promesa de fidelidad a Maquiavelo y a su método a la que el escritor siciliano será siempre fiel» [18].

La fidelidad a esta toma de postura «juvenil» es absoluta, sufriendo escasísimas modificaciones a lo largo de sus posteriores escritos. De hecho, ya en su primera obra importante, la *Teorica dei Governi,* Mosca establece como punto de partida sólido de una ciencia política concebida como análisis y observación de lo real la emancipación del Derecho Constitucional y de la Filosofía Política tal y como éstas habían sido concebidas hasta el momento. Mosca obtiene, asimismo, desde sus comienzos, una combinación lograda de fuentes extranjeras y de tradición italiana que refleja las influencias intelectuales más importantes en su obra.

De hecho, a pesar de haber sido tachado de «provinciano», sobre todo en comparación con el talante y el alcance mucho más cosmopolita de Pareto, Mosca da muestras de haber recibido la influencia de algunas obras y pensadores significativos del momento. Ya en la

[18] Albertoni, E., *G. Mosca. Storia di una dottrina politica,* Milán, A. Giuffré ed., 1978, p. 12.

Teorica se citan directamente, o puede intuirse, el influjo de historiadores franceses como Taine, Tocqueville o Foustel de Coulanges, de sociólogos y economistas anglosajones, en concreto de John Stuart Mill y de Spencer y, finalmente, de especialistas alemanes en Derecho Constitucional como Gneist y Fischel. Al mismo tiempo, nunca desaparecerá en su discurso la huella de la polémica meridional y de los estudios sobre la cuestión social italiana.

Junto con el impacto de las corrientes o autores a los que se ha aludido anteriormente es imprescindible destacar la indudable y decisiva influencia del pensamiento de Benedetto Croce en toda la construcción intelectual mosquiana. Croce fue, sin duda, el primer pensador italiano que trasladó su atención de las formas jurídicas a la realidad política, siendo uno de los pocos que conciben un instrumento de análisis capaz de trascender el momento contingente. Un instrumento que, en el discurso de Mosca, se identifica con el concepto de «clase política».

Sin embargo, la brillante retórica mosquiana y la clara exposición de sus argumentos no se acompañan después por un análisis minucioso y, sobre todo, ordenado de los distintos elementos de su argumentación. Mosca es extremadamente modesto en sus pretensiones y da la impresión de no interesarse por la clasificación intelectual o no estar preparado para ello. Uno de los máximos conocedores de su obra, James Meisel, afirma en este sentido: «No obstante, esta magistral soltura no parece provenir de un esfuerzo controlado y deliberado, no hay ningún indicio de que bajo esta superficie uniforme actúe un riguroso raciocinio» [19].

---

[19] Meisel, J., *El mito de la clase gobernante*, Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1975, p. 26.

A partir de la publicación de su primera obra Mosca comienza su carrera académica en torno a la cual gira toda su vida profesional, primero como profesor de Derecho Constitucional en Palermo para pasar después a la Universidad de Turín, ciudad en la que reside durante largos años hasta que obtiene una plaza de catedrático en Roma. Pero su vida académica es también paralela a su vinculación con el mundo parlamentario italiano. En 1887, y tras algunos fracasos para conseguir una plaza como docente en una Universidad italiana, gana el concurso de *Revisore alla Camara dei Deputati* abandonando definitivamente en esta fecha su residencia en Sicilia. A partir de este momento comienzan diez años de trabajo en la Cámara de los Diputados, lo que le permite convertirse en un espectador excepcional de la vida parlamentaria italiana.

Son éstos los años en los que trabaja en su obra cumbre los *Elementi di Scienza Politica,* que se publican por primera vez en 1896. Una obra que le permite, tal y como se ha mencionado con anterioridad, presentarse a oposiciones a cátedra, primero en Padua y muy poco después en Turín. Desde 1897 hasta 1924 Mosca residirá, pues, en esta ciudad, y es allí donde se fragua su amistad con dos figuras intelectuales importantes de la vida italiana del momento: Cesare Lombroso y Luigi Einaudi, y es donde conoce también a Robert Michels con el que establecerá una relación casi de maestro. Turín es, sin lugar a dudas, la gran ciudad industrial italiana de fines del siglo XIX, en donde son especialmente perceptibles las rápidas y violentas transformaciones económicas y sociales que sacuden a la Italia recién unificada.

La tercera dimensión a considerar en la vida de Mosca, junto a la académica y a la parlamentaria, es la política. De hecho, es diputado durante dos legislaturas (la XXIII legislatura de 1909 a 1913 y la XXIV de 1913 a

1919) y senador a partir de 1919. Sin embargo, la experiencia política de Mosca no se reduce a su condición de parlamentario, puesto que durante dos años, entre 1914 y 1916, ejerce el cargo de secretario de Estado de las Colonias, en un momento especialmente delicado en las relaciones entre la metrópoli y Abisinia. Por otro lado, la actividad parlamentaria de Mosca está marcada por ciertas actitudes muy radicales ante la vida parlamentaria, en concreto su rechazo directo al sufragio universal y su antisocialismo, rasgos constantes que guían toda su actividad.

En 1923 se publica la segunda edición de los *Elementi*, revisada y aumentada con una segunda parte enteramente nueva. En ella el autor se propone historificar la evolución de las doctrinas políticas, siendo desde este momento perceptible la renovada y progresiva importancia de la historia en el pensamiento de Mosca. Del mismo modo, en esta segunda edición Mosca suaviza en buena medida su antiparlamentarismo, mostrando una actitud al menos algo más favorable al sistema parlamentario.

«Yo que he criticado siempre duramente al gobierno parlamentario tengo que deplorar ahora su caída» [20].

Este fragmento del discurso que pronuncia en el Senado en 1941 marca el fin de la vida pública de Mosca, quien a partir de esta fecha no sólo abandona toda actividad política, sino que cesa sus, hasta el momento, frecuentes colaboraciones periodísticas. Mosca culmina su vida política e intelectual con la publicación de su última gran obra *Historia de las doctrinas políticas*. En sus páginas se puede encontrar una profunda profesión de fe liberal,

[20] Véase la intervención de G. Mosca en el «Diario de Sesiones de la Cámara de los Diputados», legislatura 1924-29, sesión del día 19 de diciembre de 1925; citado por E. Albertoni en *G. Mosca. Storia, op. cit.*, p. 199.

repitiendo en su vejez ciertos argumentos expuestos en su juventud. Al mismo tiempo, en el plano intelectual, este libro supone el retorno a la historia como culminación de todo el edificio intelectual. Una construcción que se fundamenta sobre tres ideas clave que constituyen el eje de la exposición: la clase política, la fórmula política y la defensa jurídica.

De todo lo anterior se deriva el hecho de que dentro de la obra de Mosca coexistan diferentes realidades.

1. En primer lugar, puede hablarse de la existencia de una verdadera doctrina política del autor, su liberalismo político «a la italiana» que concluye amargamente entre 1925 y 1926. Los elementos básicos de esta doctrina son el postulado de que la existencia de una minoría en el poder es una constante en la historia de la humanidad, centrándose en el análisis de las justificaciones ideales de dicha minoría y, finalmente, la organización del Estado de Derecho y sus fundamentos éticos y jurídicos.

2. En segundo lugar, un núcleo de ideas y propuestas que forman la premisa para la creación de una verdadera ciencia de la política. Esta tiene como misión fundamental la de verificar en la realidad algunos datos que propone la experiencia histórica.

3. Paralelamente a estos dos objetivos anteriores Mosca desarrolla un extenso trabajo de investigación histórica sobre las doctrinas políticas. Aunque la preocupación por la historia es evidente desde los escritos de juventud del autor, no puede negarse que el núcleo de esta investigación corresponde a los últimos años de vida del autor, entre 1925 y 1941 aproximadamente. La idea central que se propone, y que revela la influencia directa del idealismo de Croce, es la de estudiar la relación con las instituciones que originan y desarrollan estas doctrinas políticas.

Mosca y la ciencia política

Toda la obra de Mosca está teñida por la tensión que se establece entre el Derecho Constitucional, la historia y el estudio de la política, y dentro de este juego de fuerzas, la creación de una verdadera ciencia de estudio de los fenómenos políticos se yergue como uno de los fines básicos de este discurso, al igual que la consolidación de las bases de una ciencia de la sociedad había sido un objetivo prioritario para Pareto.

Básicamente, y a pesar de que Mosca no desarrolla en este campo su discurso con el nivel de refinamiento metodológico que se encuentra en Pareto, pueden señalarse dos sugerencias científicas y metodológicas principales en sus escritos. En primer lugar, una tensión hacia una ciencia política empírica de las estructuras políticas, de los grupos dirigentes, de sus ideas, sus programas, su lenguaje y sus comportamientos. Por otro lado, la integración del estudio de la clase dirigente en las instituciones originarias en las que éstas han existido. Es decir, volver a una historia de las doctrinas y de las instituciones políticas, una tarea que inicia en la segunda parte del *Tratado* y que culmina en su última obra *Historia de las doctrinas políticas.*

Partiendo de un juicio crítico a la obra de Maquiavelo, y con la influencia indudable de la obra de Taine, Mosca define a la ciencia política como fruto de las ciencias históricas. El conocimiento histórico es el presupuesto necesario para fundar una sólida ciencia política, cuyo fin sea el de indagar tendencias y leyes constantes en los ordenamientos sociales. Todos los intentos anteriores de explicar el sentido de los fenómenos políticos han de ser rechazados, y entre ellos Mosca hace una referencia explícita a Aristóteles y a Maquiavelo, a causa del limitado conocimiento de la realidad histórica que tenían estos

autores. El fin del siglo pasado, afirma el autor, es el momento preciso para proceder a esta tarea, dado el avance significativo de las disciplinas históricas.

De este modo, la historia le sirve a Mosca para fundamentar su propio positivismo, para justificar la posibilidad de erigir a la ciencia política sobre la observación de los hechos y no a partir de deducciones de principios apriorísticos: «El método histórico en la ciencia política era, ni más ni menos, el correspondiente al método experimental en las ciencias naturales» [21].

La historia es, pues, en el argumento mosquiano, la fuente de datos y de hechos que permite extraer tendencias y leyes generales en la consideración de los fenómenos sociales y políticos. Mosca posee, no obstante, escasísimos conocimientos epistemológicos, por lo que su argumentación en este tema se reduce prácticamente a una declaración de intenciones que en la mayor parte de las ocasiones no desarrolla en ninguna de sus obras. Por ejemplo, Mosca no lleva nunca a cabo una reflexión sistemática acerca de la naturaleza de los hechos históricos que habrán de servir de fundamento a la ciencia política. Del mismo modo, tampoco va a profundizar en la diferencia entre ciencia natural y ciencia social, ni en el alcance de esta última. Por otro lado, es extremadamente prudente a la hora de considerar la capacidad de previsión de las ciencias sociales.

De todo ello Mosca extrae una doble tarea a desarrollar por la ciencia política. En primer lugar, una tarea negativa: la de desembarazar el campo de las doctrinas erróneas sobre la sociedad y el Estado como paso necesario para la construcción de un sistema positivo de estudio de la política frente al sistema metafísico anterior. En segundo lugar, una positiva: la ciencia política ha de for-

[21] Bobbio, N., *Saggi sulla.*, *op. cit.*, p. 180.

mular doctrinas científicas basadas sobre los hechos. El fin fundamental de estas doctrinas científicas es siempre el de guiar a la clase dirigente.

Todo su discurso, ya desde los primeros escritos de juventud, está guiado por la idea maestra de que no ha existido nunca a lo largo de la historia de la humanidad, ni existirá jamás, un gobierno de la mayoría. Este punto de partida, como ya se ha apuntado, determina su posicionamiento ideológico, y también los fundamentos epistemológicos de su discurso. Comparte con Pareto un pesimismo antropológico innegable que le hace mantener que, en lo sustancial, la naturaleza de los hombres es inalterable. Sin embargo, este determinismo, aunque parezca contradictorio, deja un puesto a la doctrina política científica resultado de la elaboración de una verdadera ciencia de la política.

La verdadera importancia de esta nueva ciencia de la política se encuentra en que se halla estrechamente vinculada al surgimiento de una nueva clase política sabia e iluminada, lo que él denomina una «clase política intelectual». En el fondo Mosca está predicando como tarea fundamental de la nueva ciencia el control o incluso la eliminación de todos los cataclismos sociales. Tal y como indica N. Bobbio: «Mosca siguió durante toda su vida el espejismo de una ciencia de la autorrevolución» [22].

Las limitaciones en el planteamiento epistemológico de Mosca se unen, pues, a la dificultad de separar en su discurso la teoría política de su ideología política. Su política científica está vinculada a una transformación básica en la clase dirigente que, en consecuencia, se ve enriquecida por toda una serie de individuos cada vez menos proclives a dejarse arrastrar por los mitos políticos y que, por el contrario, tienden a seguir la disciplina

[22] Meisel, J., *El mito..., op. cit.*, p. 37.

de la razón. Una visión de la posibilidad de «regeneración» y mejora de la clase política que da lugar, al fin y al cabo, a una visión no tan pesimista, despiadada y cáustica como la de Pareto.

La teoría de la clase política

«La clase política era, para Mosca, un punto de partida seguro para el desarrollo de la ciencia política, porque, a diferencia de otras teorías irremediablemente desmentidas por el progreso de los estudios históricos, no estaba deducida de principios apriorísticos, sino que se extrae exclusivamente de la observación sin prejuicios y sin velos de los hechos» [23].

En lo que se refiere a la *composición* de la clase política en Mosca no hay una referencia tan directa a las cualidades psicológicas de los individuos pertenecientes a la clase política como en Pareto. No obstante, aunque de un modo secundario, Mosca se refiere al hecho de que los componentes de la clase política poseen, o deben poseer, como grupo, determinadas cualidades que les permiten llegar a formar parte de la clase política en un determinado momento histórico. Estas cualidades son, en cada momento histórico, las más apreciadas dentro de una sociedad concreta. Unas cualidades materiales o intelectuales que cambian según la sociedad considerada y que son distintas en las diferentes clases políticas según los momentos históricos que se tomen en cuenta.

De hecho, desde la *Teorica* Mosca pretende ofrecer una teoría de la historia en base a la determinación de las fuerzas sociales predominantes en cada sociedad y, por tanto, de las clases políticas que les «corresponden».

[23] Bobbio, N., *Saggi..., op. cit.*, p. 191.

El análisis es, por consiguiente, mucho menos estático y rígido que el de Pareto, aunque es innegable la presencia de una noción cíclica del acontecer histórico. Por otro lado, cuando el autor hace referencia a la existencia de una serie de «cualidades» que explican el acceso de determinados individuos a la clase política hay que advertir la ambigüedad con la que es utilizado dicho concepto: lo importante en la definición de cualidad no parecen ser los rasgos psicológicos. Simplificando en gran medida la exposición, Mosca señala la existencia de tres cualidades básicas que permiten el acceso a la clase política: el valor guerrero, la riqueza y el sacerdocio. Estas cualidades, a su vez, dan origen a tres aristocracias: la militar, la del dinero y la sacerdotal que son, en definitiva, los tres tipos principales de clase política que han existido a lo largo de la humanidad. Es significativo observar cómo Mosca no toma directamente a la cultura como una de las características que pueden permitir el acceso a la clase política, puesto que sólo la considera importante en fases de gran desarrollo de las civilizaciones.

La *extensión* de la clase política es un tema muy poco tratado por Mosca que, también este punto, hace gala de un cierto relativismo histórico. La extensión o amplitud de la clase política depende de la sociedad o civilización concreta que se estudie. Sin embargo, a pesar de que sea ésta una dimensión que no suscite excesivo interés por parte del autor, en la segunda edición de los *Elementi* se postula la existencia de una capa intermedia o clase que auxilia a la minoría en su función de gobierno y que le asiste en el ejercicio del poder. A pesar de que Mosca no llega a desarrollar completamente todas las implicaciones de esta idea es indudable que, en cierto modo, contribuye a la superación de la radical y, a veces, excesivamente simplista división paretiana de la sociedad en dos grupos excluyentes.

Pero en Mosca la «clase intermedia» no modifica en lo sustancial la convicción de la inmutabilidad de la constante histórica del dominio de la minoría. El surgimiento de este nuevo grupo se asocia en los *Elementi* con una transformación vinculada al paso del Estado feudal al Estado moderno-burocrático, aunque es cierto que en otros escritos Mosca reconoce también su existencia en momentos históricos anteriores. Como es habitual en él, Mosca no renuncia en esta ocasión a proceder a una clasificación de las sociedades humanas según el tipo de clase intermedia que surge en ella. De este modo a los regímenes autocrático-primitivos les corresponde una clase de sacerdotes o guerreros, y a los regímenes autocrático-organizados una clase media burocrática y, por último, en los regímenes representativos es el cuerpo electoral el que cumple esta función de apoyo de la minoría dirigente.

Queda sin resolver, sin embargo, un problema complejo que el autor no aborda en ningún momento y que no han dejado de plantear ninguno de los estudiosos de su obra: ¿hasta qué punto el descubrimiento de este segundo estrato no modifica radicalmente el sentido genuino de la teoría de las elites? Un interrogante que sólo aparece nítidamente en la formulación elitista de Mosca y que será retomado sin excepciones por todos los estudiosos de su obra.

A pesar de todo, Mosca es claramente elitista cuanto se plantea el problema de la *renovación* dentro de la clase política a lo largo de la historia. Aunque con un léxico algo distinto maneja los dos mismos conceptos básicos que Pareto para abocar a una explicación cíclica y algo simplista de la historia. Para él existe una tensión constante dentro de la clase política entre los principales elementos de perpetuación y permanencia que se resumen básicamente en la importancia de la herencia, y los facto-

res de cambio a causa de la penetración de elementos nuevos provenientes de la masa en la clase política.

Finalmente, Mosca opta por apostar por un equilibrio entre los elementos de renovación y permanencia a lo largo de la historia de las sociedades humanas, aunque siempre con una tendencia más fuerte a hacer prevalecer los segundos. La tendencia «natural» de la clase política es hacerse hereditaria, convertirse, en definitiva, en una aristocracia. En la segunda edición de los *Elementi* Mosca opta claramente por postular, como mejor solución de las posibles, una clase política en equilibrio entre las tendencias aristocráticas y las democráticas, planteando, por tanto, una visión mucho menos ácida y negativa de las consecuencias de las tendencias aristocráticas en el devenir de la clase política que Pareto.

La idea fundamental en la obra de Mosca es la de definir a la clase política en términos de *minoría organizada.* La clase política lo es en lo fundamental porque es una clase organizada. La definición de organización de Mosca es la de aquella suma de procedimientos adoptados por aquellos que pertenecen a la clase superior para mantener su cohesión y ejercer su propio poder. De aquí que las diferentes formas de organización de la clase política se identifiquen con las diferentes formas de Estado.

Mosca partió, desde su primera formulación de la clase política, del rechazo de la tradicional clasificación aristotélica de las formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) que también había recogido en su momento Tocqueville. Propone, dentro de la diversidad de formas históricas de gobierno, la existencia de cuatro formas de organización política principales que identifica con cuatro tipos básicos de clase política a lo largo de la historia: el Estado-ciudad griego y de la Roma antigua, el Estado burocrático, el Estado feudal y el Estado repre-

sentativo moderno. A cada una de estas formas de Estado corresponden diferentes modalidades de extensión imposición, formación, reclutamiento, organización y legitimación de la clase política. Pero debajo de esta diversidad existen dos principios fundamentales que, al combinarse, dan lugar a los tipos ideales de Estado; estos dos principios no son sino el principio autocrático y el principio liberal.

La fórmula política y la defensa jurídica

La teoría de la clase política en Mosca se completa con el estudio del principio de legitimidad o soberanía sobre el que ha de basarse el dominio de la clase política: la doctrina de la *fórmula política.* Además, como resultado de la tensión constante entre liberalismo y conservadurismo se centra en la consideración del llamado principio de «sentido moral» del gobierno de la minoría: la «defensa jurídica».

En el joven Mosca la fórmula política se define como aquellas inspiraciones culturales, religiosas, políticas, etc..., de carácter ideológico, en definitiva, que tienden a afirmarse como principio de soberanía y legitimación de una clase política que se sustenta en ellas. Al tiempo, la fórmula política constituye un lazo de unión importante entre los individuos que componen la clase política. Esta concepción, con evidentes puntos de contacto con la idea paretiana de *derivación,* parte de la convicción de que la clase política no puede ejercer su poder de forma descarnada sobre la mayoría, sino que ha de apoyarse siempre en un fundamento ideológico que legitime su propio dominio.

Mosca define, además, la fórmula política entendiéndola como principio de soberanía del Estado y la identi-

fica con la ideología de la que es portadora el grupo político preeminente. De este modo, la utilización ideológica de la fórmula política se convierte en principio de legitimidad para la clase política. Esta es la que determina siempre los valores expresados por la fórmula, y no es la fórmula la que determina el carácter y composición de la minoría.

«... la clase política nace de un cuerpo social que expresa una misma unidad moral y cultural (...) que deriva de creencias comunes, de convenciones, es decir, de la práctica de una ideología común» [1].

En el discurso de Mosca, por otra parte, el concepto de *senso morale* confiere una evidente superioridad a las sociedades en las que predomina. En igualdad de condiciones triunfa la sociedad en la cual los individuos tienen un mayor sentido moral. De aquí que el sentido moral individual se convierte en elemento imprescindible que garantiza el progreso social. Se trata así de un elemento social que va indisolublemente unido al desarrollo de la sociedad. Con este concepto de sentido moral Mosca marca claramente su postura frente a otras corrientes filosóficas:

a) Le permite rechazar la concepción positivista según la cual el sentido moral, al tener como acicate la lucha por la existencia, se convierte en una lucha que garantiza la selección en el seno de la sociedad.

b) Le sitúa en una posición opuesta a la idea de que los principios éticos son antiquísimos e inmutables, habiéndose de entender el progreso social como un progreso intelectual y científico, y nunca moral.

c) Mantiene la idea contraria a aquella de Rousseau de las consecuencias morales de la vida en sociedad.

---

[24] Albertoni, E., *G. Mosca. Storia.., op. cit.*, p. 361.

Para Mosca el freno recíproco en sociedad de los individuos los mejora; es en la sociedad en donde los individuos aprenden a domar sus instintos malvados.

La mejor organización social posible será, pues, aquella en la que el máximo número de personas posean el *senso morale.* Y esta sociedad será precisamente aquella en la que se garantiza la mayor «garantía jurídica»: es decir, la máxima libertad, verdad y justicia.

A partir de aquí, Mosca puede estudiar las condiciones políticas para que se pueda dar una organización social caracterizada por un grado notable de defensa jurídica; crear, de este modo, un modelo político concreto que legitime su crítica a la democracia y que justifique, al mismo tiempo, la antinomia entre liberalismo y democracia. Para ello será imprescindible, en primer lugar, separar el poder laico del religioso, lograr una distribución justa de la riqueza y la fuerza militar, evitando, sobre todo, el peligro de una plena identificación del poder político y económico. Pero, sobre todo, una sociedad en la que predomine la garantía jurídica será aquella en la que exista una sociedad con una clase media numerosa, independiente de aquellos que poseen el poder político. La independencia económica garantiza, sobre todo, el poder disfrutar de tiempo de ocio suficiente para dedicarse a la cultura y al bien público. Los ejemplos históricos más significativos de clases políticas de este tipo son, según el autor, la plebe romana, la *gentry* inglesa y los granjeros *(farmers)* norteamericanos.

Conclusión

A modo de conclusión de esta breve exposición del pensamiento de Mosca habría que señalar que el proble-

ma básico que subyace a toda su argumentación es el de la oposición entre liberalismo y democracia. Para Mosca dicha contraposición sólo puede conjugarse en el plano político en una organización estatal en donde la clase política garantice la máxima defensa jurídica. La única posibilidad de lograr este punto radica en la corrección de la fórmula jacobina de la democracia con los mecanismos del Estado liberal. La organización estatal, argumenta el autor, no puede ser totalmente dependiente de las elecciones, puesto que ello puede ir en contra de los valores y fines supremos de la defensa jurídica. De aquí que Mosca tenga que desarrollar toda una teoría de los mecanismos sociales, políticos y constitucionales del *senso morale,* convirtiendo al Estado en un organismo complejo impregnado de valores, exigencias, finalidades y escrúpulos morales.

Sin embargo, no se puede olvidar en ningún momento que Mosca mantiene a lo largo de toda su obra un rechazo, tanto teórico como práctico, a la democracia, a causa de su falta de comprensión de la historia italiana del siglo XIX y del verdadero sentido e importancia de los cambios de la burguesía y del surgimiento del movimiento obrero. El liberalismo de Mosca es, pues, muy limitado y está teñido de rasgos utilitaristas individualistas y de un reformismo conservador. Al mismo tiempo no puede desprenderse de un elevado sentido del Derecho que se identifica con una enorme fe en el Estado. Tal y como afirma el propio Albertoni: «Los límites teóricos del liberalismo de Mosca aparecen fijados ineludiblemente en la contraposición entre Estado liberal y Estado democrático» [25].

Mosca desea, en suma, una organización estable de las clases burguesas y la formación de una ideología basada

[25] Albertoni, E., *G. Mosca. Storia..., op. cit.,* p. 398.

en la hegemonía de esta clase media. De aquí que desarrolle el concepto de defensa jurídica, demostrando su incapacidad de aprehender los aspectos que caracterizan una época de gran movilidad social y de profunda modificación de los esquemas tradicionales de la lucha política. Y de aquí también la consolidación, dentro de su pensamiento, de un núcleo duro y tenaz de antisocialismo que entronca con su contraposición entre liberalismo y democracia.

4. Robert Michels

La presentación de las líneas maestras por las que discurre el pensamiento elitista clásico no puede dejar de hacer referencia, aunque sea muy brevemente, a la contribución de R. Michels (1875-1936). Sin embargo, el sentido del discurso de Michels, al menos en aquellos temas claves para el argumento elitista, se aleja en cierta medida de algunos de los puntos de unión de Pareto y Mosca. Mucho más joven que Pareto y casi veinte años menor que Mosca, la obra de Michels tiene, al tiempo, un menor alcance teórico que la de aquellos que él mismo considera sus maestros y una dimensión mucho más moderna que hace que su obra principal *Los partidos políticos* le haya conseguido un puesto relevante dentro de la sociología de las organizaciones del siglo XX.

Por otro lado, tal y como señala A. Mitzman [26], la mayor parte de la obra de este autor ha suscitado un interés muy limitado en los sociólogos de las últimas décadas, por lo que buena parte de su producción es

[26] Véase Mitzman, A., *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany,* New Brunswick y Oxford, Transaction Books, 1987, 2.ª ed.

poco conocida, y de hecho aún no ha sido traducida del alemán. Su subordinación a Pareto, Mosca y Sorel, en lo que respecta a los planteamientos teóricos, ha dado lugar a que el eje en torno al que giran los análisis de su contribución se limiten al tema de la democracia dentro de las organizaciones, y, en concreto, en el seno de los partidos políticos.

Marcado toda su vida por sus orígenes, el trabajo de Michels puede dividirse claramente en tres etapas bien definidas. La primera de ellas, que abarca los escritos publicados entre 1902 y 1905, es la de un socialista de amplios intereses que trata de construir un marco ideológico en el que situar los elementos de su moralidad socialista en torno a tres ideas claves que definen claramente su carácter: el pacifismo y antimilitarismo, el internacionalismo y la defensa del derecho de autodeterminación de los pueblos. La segunda etapa, que comprende las publicaciones de 1908 a 1912, comienza con un Michels que reexamina sus ideas anteriores centradas en el papel preeminente del proletariado, para culminar en la publicación de *Los partidos políticos*, obra en la que se postula la ley histórica que domina toda la sociedad *(la ley de hierro de la oligarquía)* y se defiende un relativismo moral a ultranza. Por último, Michels vuelve a su vocación académica adoptando un método histórico y descriptivo en sus investigaciones; prueba de ello es, por ejemplo, sus *Problemas de filosofía social* (1914).

Nacido en el seno de una familia de comerciantes católicos de Colonia, Michels se ve directamente influido, ante todo, por la herencia cultural francesa de una ciudad que, desde 1794 hasta 1814, había estado bajo el dominio napoleónico y que guarda profundas influencias de esta época, lo que confiere al autor un profundo sentimiento de cosmopolitismo. Al mismo tiempo, la pertenencia al patriarcado católico de Colonia determina su

antimilitarismo y, sobre todo, su oposición a la construcción de la unidad alemana bajo el dominio prusiano.

Michels estudia en diversas universidades europeas (París, Múnich, Leipzig, Turín y Halle) y pronto une a su actividad sindical como miembro del partido socialista alemán una clara vocación universitaria que se verá frustrada precisamente a causa de su afiliación política, a pesar de su amistad con Weber y con Sombart. La juventud de Michels, en un claro paralelismo con Pareto, se ve marcada, por consiguiente, por el rechazo del rígido mundo académico alemán. Por otro lado, su crítica exacerbada de la burguesía de la Alemania prusiana le empuja también a buscar una nueva idea o grupo con el que identificarse. El sentimiento moral del proletariado es el sujeto de la identificación del Michels moralista de los primeros años del siglo. Sin embargo, la evolución del partido socialdemócrata alemán a lo largo de estos años, en cuyos enfrentamientos y polémicas participa de un modo activo, produce en él un sentimiento de desilusión que se traduce en el giro hacia el estudio de los fenómenos de la organización en el seno de los partidos obreros para pasar, desde aquí, a compartir las tesis elitistas y a postular la existencia de una única ley de evolución de las sociedades que da lugar a una visión cíclica de la historia. La crítica de la democracia, la pérdida de fe en el proletariado le llevan, finalmente, a encontrar el objeto de su identificación en el nacionalismo italiano que desembocaría en el movimiento fascista.

Los últimos años de la vida de Michels y, por tanto, su relación con el fascismo, son difíciles de conocer, puesto que a la escasez de análisis de su obra hay que sumar que, desde 1916, no se publica ninguna obra suya importante. Se sabe, no obstante, que en el último período de su vida Michels asocia siempre el socialismo con la antítesis de la moralidad y que se produce una ruptura

definitiva con la identificación con el proletariado y una clara emergencia de la identificación centrada en el nacionalismo italiano (lo que él mismo denomina la fusión de la búsqueda de la moralidad con la causa de la cultura latina). Una evolución intelectual no sólo con claros paralelismos con la de los elitistas clásicos, sino también con la de otros sociólogos alemanes del momento como, por ejemplo, W. Sombart o F. Tönnies, a los que Mitzman denomina *los sociólogos del extrañamiento.*

El estudio de la organización y la «ley de hierro de la oligarquía»

En *Los partidos políticos,* su obra más conocida, se encuentra plasmada toda su argumentación sobre la imposibilidad del triunfo de la democracia como forma de gestión de los asuntos públicos en las sociedades contemporáneas. A partir del análisis de la organización que él mejor conoce Michels comprueba la evidencia de las principales tesis del elitismo clásico.

La organización, centro de toda la reflexión, es el único medio existente para poder llevar a cabo una voluntad colectiva; sin ella no existe la posibilidad de que una acción común llegue a alcanzar fines concretos y particulares en base a la elección de los medios más adecuados para ello: «El principio de la organización es condición absolutamente esencial para la lucha política de las masas» [27].

Michels recoge de Weber la idea de que la sociedad contemporánea es la sociedad de las organizaciones. Los grandes conglomerados humanos necesitan de una dis-

[27] Michels, R., *Los partidos políticos,* Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2 vols., p. 68, vol. 1.

posición, orden o estructura para actuar en todas las esferas de la vida política o social. Por consiguiente, la organización se convierte en el objeto de estudio central para comprender la naturaleza de estas sociedades. Si en ellas se encuentra como elemento necesario el surgimiento del liderazgo, es decir, del dominio de la minoría, se probará de un modo definitivo la imposibilidad de una forma de gobierno democrática dentro de éstas y, por extensión, en toda la sociedad. La elección del partido socialdemócrata alemán, ejemplo en el que probar su argumentación, se justifica, por un lado, a causa de su compleja evolución ideológica, sin olvidar que se trata de un partido que conoce profundamente. Al mismo tiempo, Michels pretende negar la viabilidad del socialismo, puesto que en su obra democracia y socialismo se encuentran indisolublemente unidos. El punto inicial de toda la argumentación se encuentra resumida en la siguiente afirmación: «Toda representación partidaria representa un poder oligárquico fundado sobre una base democrática» [28].

Las formas oligárquicas son consustanciales a toda organización, incluso a aquellas en las cuales su razón de existencia implicaría su desaparición. Así pues, a partir de la constatación de la falta de democracia en los asuntos internos de las organizaciones que dominan la vida política de las sociedades contemporáneas se postula la inevitabilidad de las minorías. La organización pasa de ser un instrumento de adecuación de medios a fines y de estructuración de las fuerzas con las que cuenta toda asociación a convertirse en la esencia vital del grupo en cuestión. Lo que era accesorio se convierte en fundamental y se trastocan las relaciones establecidas en el seno de la organización. En consecuencia, la organiza-

[28] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.*, p. 189, vol. 2.

ción aparece como el principal fin a mantener y a fomentar, al tiempo que los fines que habían dado origen al surgimiento de ésta pasan a un segundo plano. El relato de esta mutación inevitable es, en resumidas cuentas, el hilo conductor del pensamiento de Michels.

En el seno de toda organización surgen, según el autor, dos fenómenos íntimamente vinculados entre sí: la jerarquía y la burocracia, que son incompatibles por naturaleza con una toma de decisiones de carácter democrático. Al igual que en Weber, la organización supone para este elitista la división jerárquica del trabajo que implica, además, el surgimiento de un conjunto de individuos dedicados exclusivamente a la resolución de los problemas que se plantean en la organización: es decir, un aparato burocrático caracterizado por el nivel de sus conocimientos técnicos. El liderazgo, como gusta llamarlo Michels, se define esencialmente por el hecho de monopolizar el conocimiento necesario para el mantenimiento de la organización. Por ello, éste ha de transformarse en un grupo imprescindible e insustituible, cada vez más lejano de la masa de «afiliados» de la organización. En una sociedad moderna el verdadero poder reside, nos reconoce el autor, en la posesión del conocimiento técnico necesario para el mantenimiento de la organización.

Y paralelamente al monopolio de dicho conocimiento, el grupo se convierte en permanente, sin que parezca posible una renovación frecuente de sus miembros; así surge, pues, el liderazgo profesional. Un grupo cada vez más cerrado sobre sí mismo que va generando sus propios intereses y que, al tiempo, posee los medios para llevarlos a cabo. En Michels no se trata tanto de que los líderes utilicen a la organización para realizar sus propios intereses, sino más bien que por el mero hecho de ser minoría ésta transforma sus puntos de vista acerca de los

fines de la organización y el modo de alcanzarlos, desviando a esta última de la senda que, en principio, justificaba su existencia: «La causa principal de la oligarquía en los partidos democráticos habrá de encontrarse en la responsabilidad técnica del liderazgo» [29].

Dentro de la organización la democracia se puede definir meramente como método instrumental de elección del liderazgo, quedando totalmente fuera de cuestión la introducción de elementos de tipo ideológico o doctrinal en ésta; se niega, en suma, la posibilidad de existencia real, con todas sus consecuencias, de una democracia directa o de una democracia representativa: «Cuando los obreros eligen a sus propios líderes están forjando con sus propias manos nuevos amos, cuyos medios principales de dominio están en las mentes mejor construidas» [30]. La elección democrática dentro de la organización se concibe, de este modo, y utilizando la terminología de Mosca, como una *fórmula política,* fuente de legitimación de la oligarquía. A partir del momento de la elección el elegido trata de disfrazar sus propias actuaciones como si éstas fueran el resultado directo de la voluntad de las masas [31].

Uno de los estudiosos más importantes de la obra de Michels, J. J. Linz [32] propone un buen esquema de las características de la oligarquía en Michels y del proceso

---

[29] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.,* p. 181, vol. 2.

[30] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.,* p. 122, vol. 1.

[31] Es necesario subrayar el paralelismo entre la concepción de Michels de la democracia con la que mantendrán algunas décadas más tarde los representantes de las llamadas «teorías elitistas de la democracia», entre cuyas figuras más destacadas podemos subrayar las de J. Schumpeter, R. Dahl y G. Sartori, entre otros.

[32] Linz, J. J., «Michels», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* Madrid.

de transformación que ocurre dentro de la organización. Los principales pasos de este proceso son los siguientes:

1. Aparición del liderazgo.
2. Aparición del liderazgo profesional estabilizado.
3. Formación de la burocracia.
4. Centralización de la autoridad.
5. Desplazamiento de objetivos, en particular desviación de fines últimos hacia fines instrumentales.
6. Creciente rigidez ideológica.
7. Incremento de la diferencia de puntos de vista entre los líderes y los miembros de la organización.
8. Disminución de las posibilidades de participación de los miembros de la organización.
9. Cooptación de los líderes de la oposición naciente por los conformados.
10. Viraje del llamamiento a los miembros al llamamiento al electorado, primero de clase y después más amplio.

La necesidad psicológica del liderazgo

Junto con la necesidad *técnica* del liderazgo existe otro aspecto, quizá secundario, pero no menos importante en la argumentación de Michels, acerca de la inevitabilidad del dominio de la minoría que es necesario resaltar. Al igual que Pareto, aunque con distintas pretensiones, el autor recurre a un pretendido fondo psicológico de los individuos para mostrar que hay tendencias naturales del hombre que le empujan a actuar en una determinada dirección. De este modo, Michels presenta la aparición de variables de carácter psicológico en el estudio del surgimiento de fenómenos oligárquicos, unos rasgos que

afectan tanto a la mayoría como a la elite o minoría de la organización.

a) A partir de la noción de la incompetencia de la mayoría, Michels afirma que dicha tendencia se ve reforzada por factores psicológicos. La masa necesita contar con líderes en los que apoyarse y reconocer su superioridad. Por ello, el dominio de los líderes no es algo impuesto a las masas, sino que existe un alto grado de aceptación e incluso de necesidad por parte de éstas, lo que va a plantear, además, numerosos problemas para su recambio. La masa es esencialmente conservadora y por ello asegura más a la minoría gobernante en sus puestos directivos; de aquí que Michels se plantee similares problemas que Pareto y Mosca con respecto a la circulación de las elites.

b) En lo que respecta a la minoría, Michels también es contundente: «Con la institución del liderazgo comienza, como consecuencia de lo prolongado de la función, la transformación de los líderes en una casta cerrada» [33]. No existe, por tanto, un acceso consciente al poder de un grupo minoritario dentro de la organización. En el caso de los partidos políticos los miembros de la mayoría acceden a posiciones de preeminencia al ser elegidos *democráticamente* por la mayoría, es posteriormente cuando sufren un proceso de transformación psicológica que da lugar a que la representación se convierta en concentración permanente del poder en manos de los menos. «Cuando en cualquier organización la oligarquía ha alcanzado un estado avanzado de desarrollo, los líderes comienzan a identificarla consigo, no sólo las instituciones partidarias, sino también la propiedad del partido. Este fenómeno es común tanto en el partido como en el

[33] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.*, p. 190, vol. 1.

Estado» [34]. La naturaleza de los individuos, según el autor, determina que exista un movimiento incontenible hacia el afianzamiento de los individuos en los puestos de liderazgo, al tiempo que éstos confunden los fines de la organización con los de su propia supervivencia. De aquí que: «El burócrata se identifica completamente con la organización, y confunde sus propios intereses con los de ella. Toma toda crítica objetiva al partido como una afrenta personal. Esta es la causa de la incapacidad evidente de todos los líderes partidarios para prestar una atención serena y justa a las críticas» [35]. La transformación psicológica del liderazgo, por ello, supone el fin evidente de toda posibilidad democrática dentro de la organización. Dicha transformación implica tanto el aumento de la distancia que separa a los líderes de la masa como también impone un sello conservador a las actuaciones de los primeros, lo que traza una línea inevitable hacia el reformismo de los partidos socialistas. Se produce, pues, una moderación paulatina de los objetivos políticos del partido que supone el fin de la senda revolucionaria y, en consecuencia, el fin de la posibilidad de triunfo del socialismo.

Consecuencias del análisis

«La organización política conduce al poder. Pero el poder siempre es conservador» [36].

Michels acaba, con todo el discurso contenido en *Los partidos políticos*, por negar la esperanza compartida por una buena parte de los políticos del siglo XIX: la fe en

[34] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.*, p. 69, vol. 2.
[35] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.*, p. 27, vol. 2.
[36] Michels, R., *Los partidos políticos, op. cit.*, p. 153, vol. 2.

que la democracia podría ser finalmente alcanzada en una sociedad que veía llegar, por primera vez, a las masas a la esfera de lo público. En lugar de presentarse como continuador del optimismo ilustrado, y, en la línea del elitismo clásico, opta por afirmar que el gobierno de la oligarquía hunde sus raíces en lo más profundo de la sociedad, puesto que está basado en la naturaleza de la sociedad de masas. Para demostrar esta *ley de hierro,* además, no hay porque salir del seno de la propia organización.

Sin embargo, y como resultado quizá de una evolución vital muy tortuosa, el discurso de Michels presenta una ambigüedad fundamental. Por un lado, se define a la sociedad moderna como sociedad de masas, y se insiste en la imposibilidad de retorno al pasado hacia formas aristocráticas. La tendencia «natural» de evolución social parece apuntar, pues, hacia sistemas democráticos (de hecho, Michels reconoce que la concepción democrática está en la base de todas las ideologías progresistas y revolucionarias del mundo contemporáneo). Por otro lado, no obstante, se niega radicalmente la posibilidad de llevar a la práctica sistemas democráticos dentro de las sociedades de masas. La fórmula de la democracia representativa, además, no soluciona el problema, puesto que únicamente da lugar a que se afiance el dominio de los representantes sobre los representados, inaugurando el camino hacia regímenes de tipo bonapartistas.

La imposibilidad que tiene Michels de reservar un lugar en su discurso a la democracia se explica por el empeño en negar el advenimiento del socialismo; de este modo, el autor cierra el círculo de toda su evolución intelectual. Aun siendo el régimen más justo de los posibles la democracia es totalmente imposible de alcanzar, y lo es porque el socialismo es incapaz de resolver dos problemas fundamentales de las sociedades contemporáneas

de masas: el problema de la administración y el de las libertades individuales (un tema que, por otro lado, ya había sido sacado a la luz por los pensadores anarquistas). Todo ello desemboca en una visión «melancólica» de la historia contemporánea en la que la construcción intelectual está coronada por la máxima de la «ley de hierro de la oligarquía» (o de bronce según la traducción de distintos autores). Y, sin embargo: «La democracia es un tesoro que nadie descubrirá jamás por la búsqueda deliberada, pero si continuamos nuestra búsqueda, al trabajar infatigablemente para descubrir lo indescubrible, realizaremos una obra que tendrá fértiles resultados en el sentido democrático» [37].

En las últimas páginas de su gran obra (y al igual que sucedía con Pareto y Mosca) Michels modera en gran medida la acritud de su discurso tratando de distinguir entre la actitud elitista y el apoyo al totalitarismo, y revelándonos, una vez más, que fue incapaz de desembarazarse del sello moralista que le había acompañado desde sus primeros escritos.

BIBLIOGRAFIA

1. Principales obras de los elitistas clásicos

Las obras completas de V. Pareto han sido publicadas por la editorial Droz entre los años 1963 y 1974. Con un total de 16 volúmenes la edición ha corrido a cargo de uno de los máximos especialistas en la obra de Pareto: G. Busino. Entre la numerosa producción pareteiana puede destacarse su obra principal: *Traité de Sociologie Gènerale,* ed. francesa de Pierre Boven revisada por el autor, Oeuvres Complètes, vol. XV, Ginebra, Droz, 1968. Tampoco pueden olvidarse otras obras significativas como son: *Manuel d'Economie Politique,* Oeuvres Complètes, vol. VII, Ginebra, 1966; *Les Systèmes Socialistes,* Oeuvres Com-

[37] Michels, R.: *Los partidos políticos, op. cit.,* p. 193, vol. 2.

plètes, vol. IV, Ginebra, ed. Droz, 1965, y *La transformation de la Democratie,* Oeuvres Complètes, vol. XIII, Ginebra, Droz, 1970.

En castellano la única obra completa de Pareto que se ha publicado es *La transformación de la democracia,* Madrid, EDERSA, 1985. Existen dos selecciones de los escritos paretinos que reúnen algunos de sus escritos sociológicos más significativos. Estos son: *Forma y equilibrio sociales,* selección e introducción de Giorgio Braga, Madrid, Revista de Occidente, 1967, reeditado en 1980 por Alianza Editorial, y *Vilfredo Pareto. Escritos sociológicos,* selección, traducción, introducción y notas de M. Luz Morán, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

La obra cumbre de Gaetano Mosca es *Elementi di Scienza Politica,* editada por primera vez en 1896 en Roma por Fratelli Bocca Ed. Sin embargo, en 1923 se edita una segunda edición muy ampliada, publicada en la misma editorial, que es el texto generalmente utilizado por los estudiosos. Tanto los *Elementi* como el resto de los principales escritos políticos de Mosca han sido publicados mucho más recientemente en una edición dirigida por Giorgio Sola. Véase, por tanto, *Scritti Politici di Gaetano Mosca,* 2 vols. Turín, UTET, 1982, que incluye, además de los *Elementi* la *Teorica dei Governi e Governo Parlamentarie* (1882). No existe una traducción completa de los *Elementi* al castellano, aunque sí una selección de los capítulos principales realizada por N. Bobbio: *La clase política,* México, FCE, 1984. Por último, sólo queda por señalar la última obra clave de Mosca que sí se ha publicado en España: *Historia de las instituciones políticas,* Madrid, EDERSA, 1941.

Como ya se ha señalado en el texto, una parte importante de la obra de Michels ha sido poco difundida, e incluso no ha sido traducida del alemán hasta la fecha. No obstante, sí se encuentran traducidos al castellano sus dos escritos principales *Los partidos políticos,* 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1979, y la *Introducción a la sociología política,* Buenos Aires, Paidós, 1969.

2. Obras de carácter general dedicadas al estudio del elitismo clásico

Existe una amplia literatura que estudia el elitismo clásico. Sin embargo, en esta selección se van a citar únicamente los textos más significativos:

El texto de N. Bobbio, *Saggi sulla Scienza Política in Italia,* Roma, Universale Laterza, 1979, es una obra clave para comprender el impacto de la formulación elitista en la ciencia política contemporánea. A tener en cuenta el detallado análisis de la obra de G. Mosca, y

la importancia atribuida al «análisis de la ideología» por parte de los elitistas. En el clásico libro de J. Burnham: *Les Machieveliens défenseurs de la liberté,* París, Calman-Lévy, 1949, encontramos la primera, y tantas veces discutida, vinculación de los elitistas a la corriente de pensamiento neo-maquivelista, una tesis básica a la hora de estudiar a estos autores. Tampoco se puede olvidar el análisis que, desde una óptica completamente diferente, realiza T. Bottomore en el clásico *Elites and Society,* Londres, C. A. Wetts and Co. Ldt., 1964 (*Minorías selectas y sociedad,* Madrid, trad. cast., Gredos, 1964). Se trata de una obra en la que el autor lleva a cabo un análisis muy brillante acerca de la significación de los postulados del elitismo clásico y su significado en la sociología contemporánea.

Dentro de la llamada «sociología histórica», el libro de H. S. Hughes: *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1980-1930,* Madrid, Aguilar, 1972, es un ejemplo de cómo interpretar la situación del elitismo clásico, en este caso a través del análisis de la obra de Pareto, en el ambiente social e intelectual de la última década del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Uno de los mejores ejemplos de la «relectura funcionalista del elitismo» se encuentra en la obra de S. Keller, *Más allá de la clase dirigente,* Madrid, Tecnos, 1971. En el análisis del elitismo clásico no se puede olvidar la contribución de R. Aron; al margen de sus trabajos sobre la figura de V. Pareto, hay que recordar sus trabajos en torno a la polémica clase social «clase dirigente», en los que lleva a cabo interesantes análisis de la corriente de pensamiento aquí estudiada. Caben señalar a este respecto dos artículos importantes. «Classe Sociale. Classe Politique. Classe Dirigeante», *Archives Européenes de Sociología,* vol. 1, núm. 2, París, 1960, y «Categories dirigeantes on classe dirigeantes», en *Revue Française de Science Politique,* vol. 15, núm. 1, París, 1965.

No se pueden dejar de lado, por último, los análisis contenidos en las obras de carácter general, o «manuales», de historias de las ideas o historia de la sociología. Entre los más relevantes cabe destacar: R. Aron, *Les etapes de la pensée sociologiques,* París, Gallimard, 1967 (trad. cast., *Las etapas del pensamiento sociológico,* Buenos Aires, Siglo XX, 1970), y R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition,* Londres, Heinemann, 1973 (trad. cast., *La formación del pensamiento sociológico,* 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1966).

Los politólogos y sociólogos españoles también han prestado atención al estudio del elitismo. Véase, por ejemplo, L. Rodríguez Zúñiga, *Elites y democracia,* Valencia, F. Torres Ed., 1976.

3. Obras de carácter más específico sobre cada uno de los autores tratados

a) *Vilfredo Pareto*

Uno de los primeros estudios sobre la obra de Pareto es el ya clásico de F. Borkenan, *Pareto,* México, FCE, 1941 (reeditado en 1979). Tampoco puede olvidarse el trabajo que introdujo la obra de este autor en el mundo de la sociología norteamericana: J. L. Henderson, *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1935 (reed. en Nueva York, Russel and Russel, 1967). A través de la obra de Henderson, T. Parsons conoció la obra de Pareto, que tuvo un indudable impacto en su contribución a la sociología funcionalista. En este sentido, véase el análisis que Parsons lleva a cabo de la obra de Pareto en *The Structure of Social Action,* Nueva York, Mc Graw Hill, 1937 (trad. cast., Parsons, *La estructura de la acción social,* Madrid, Guadarrama, 1982).

G. Busino es de los máximos conocedores de la obra paretiana. De su amplísima obra dedicada al tema puede seleccionarse: *Introduction a une Histoire de la Sociologie de Pareto,* Ginebra, Drox, 1967. J. Meisel es también un especialista en este tema; véase J. Meisel (ed.), *Pareto and Mosca,* Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1965. No puede olvidarse, por último, la «Introducción» de R. Aron a la edición del *Tratado,* publicada en las obras completas de la editorial Droz.

b) *Gaetano Mosca*

La obra de G. Mosca, con un alcance menos internacional que la de Pareto, ha suscitado, sin embargo, el interés de numerosos estudiosos en las últimas décadas, sobre todo dentro del ámbito de la ciencia política italiana. Los análisis de N. Bobbio son un buen ejemplo de este interés. Véase *Saggi sulla Scienza Política in Italia,* Roma, Laterza, 1979, y la introducción a la selección de textos de los *Elementi di Scienza Politica,* publicada en español con el título *La clase política,* México, FCE, 1989. Otro análisis clásico sobre Mosca es el llevado a cabo por J. Meisel, *El mito de la clase gobernante,* Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

E. Albertoni es uno de los estudiosos más importantes de la obra de Mosca, impulsor, además, de toda una serie de reuniones y congresos en torno a la figura de Mosca, que se han llevado a cabo en las últimas dos décadas en Italia, y que han dado lugar a toda una serie

de publicaciones. En este sentido puede citarse la colección dirigida por Albertoni, que bajo el título de *Archivo Internazionale G. Mosca per lo studio della classe politica,* ha publicado ya dos volúmenes en los que se recogen trabajos de los máximos conocedores de la obra del autor. Véase, por ejemplo, los artículos de N. Bobbio, G. Sola, C. Mongardini y E. Albertoni, publicados en *Etudes sur la pensée politique de G. Mosca. Classe politique et gouvernement,* vol. II de la serie internacional de la colección antes citada, Milán, Giuffré, 1984, así como el vol. I de la misma: *Studies on the Political Theory of G. Mosca. Theory of the Ruling Class and its Development abroad,* Milán, Giuffré, 1982.

c) *Robert Michels*

La contribución de Robert Michels a la teoría clásica de las elites ha sido abordada, por lo general, en los estudios de carácter general junto a la contribución de los demás autores que componen esta corriente de pensamiento. Por ello son menos numerosas las obras que tratan específicamente la obra de Mosca, exceptuando aquellas que tienen un enfoque claramente de sociología de la organización que no se van a citar en este apartado.

A pesar de todo, uno de los autores que más se ha centrado en el estudio de la obra de este pensador es J. J. Linz. Véase, por ejemplo, J. J. Linz, «Michels» en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* Madrid, Aguilar, 1977, y del mismo autor la «Introducción» a *Los partidos políticos,* Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

No puede olvidarse tampoco el capítulo que A. Mitzman dedica a Michels en su ya clásico *Sociology and Estrangement (1875-1936),* New Brunswick, Transaction Books, 2.ª ed., 1987.

Capítulo IV

Los fascismos

Rafael del Aguila

1. Introducción

Los movimientos fascistas no tienen ideología como ésta no sea un conjunto de aserciones, cuya única finalidad es la obtención, justificación y conservación del poder. He aquí una afirmación usual y que, sin embargo, no debería ser formulada con tanta ligereza. Si es cierto que el nivel de sofisticación de la teoría política de los fascismos es incomparablemente más bajo que el del liberalismo o el socialismo; si no lo es menos que la ambigüedad de sus propuestas políticas es extremadamente alta, esto no significa que podamos permitirnos el lujo de creer que una actitud política de la que se dedujeron tan terribles consecuencias y con la que, en más de un sentido, se alcanzaron cotas de barbarie inusitadas, se sostiene en el vacío o es producto, sin más, de un monumental «engaño». Como veremos, sus anclajes en concepciones políticas sumamente elaboradas, en condiciones históricas específicas, en procesos políticos precisos, no

tienen nada de arbitrario y es necesario reflexionar sobre ellos si aspiramos a comprender el significado de los fascismos en la historia de la teoría y la práctica políticas europeas.

Es posible que, en parte, la razón del descuido respecto de la *teoría* que acompañó a los movimientos y sistemas fascistas se deba al propio anti-intelectualismo de éstos, pero seguramente también se debe a la abusiva generalización contemporánea del concepto de fascismo. En efecto, tras el desprestigio en el que los fascismos cayeron después de la II Guerra Mundial, todo fenómeno político al que se desea difamar se encuentra, más tarde o más temprano, con la etiqueta de fascismo. Ya se trate de la China de Mao, de un gobierno conservador en la Gran Bretaña, de una actitud autoritaria en una asamblea o incluso de una posición política más radical que la propia, podremos encontrar sin demasiada dificultad en alguna acusación dirigida a ellos el calificativo de fascista. Incorporado así al lenguaje político corriente, fascismo es hoy un término que no significa casi nada, como no sea autoritarismo, tiranía y a veces ni siquiera eso. Esta generalización, posiblemente, es la más dañina para una comprensión de la singularidad de los fascismos e incluso la más peligrosa si lo que queremos es evitar la reaparición de las consecuencias indeseables que llevaron aparejadas aquellos movimientos.

La tendencia contraria a ésta consiste en llevar a su límite la especificación de las diferencias históricas entre los distintos movimientos políticos de entreguerras a los que se alude con ese nombre, de modo que la atipicidad de cada uno de ellos sería la regla, mientras sus puntos de confluencia constituirían la excepción. La historicidad y concreción de cada uno de «los fascismos» estaría ligada a condiciones sociales y políticas específicas y nacio-

nales, hasta tal punto, que sería imposible reflexionar sobre ellos en conjunto. No existiría, según esto, la posibilidad de formular una «teoría general del fascismo», pero tampoco una «teoría de los fascismos» que intentara resaltar alguno de sus elementos comunes como pertenecientes a la misma estela ideológica, teórica y conceptual.

Parece que la posición analíticamente más razonable podría ser, primero, la descripción de los entramados políticos, sociales, históricos, económicos y culturales que en cada caso funcionaron como detonantes de las ideologías fascistas, y, segundo, el esfuerzo por definir un conjunto de rasgos generales de sus ideologías y sus prácticas políticas que nos permitieran señalar un núcleo común de actitudes y concepciones a los que pudiéramos considerar dentro de la misma estela conceptual. De hacerlo así, posiblemente nos hallemos ante dos tipos básicos de diferenciaciones a tomar en consideración. En primer lugar, la que K. D. Bracher (1983), Z. Sternhell (1976) y otros han sugerido, y según la cual existen dos modelos básicos de fascismo: el modelo nacional-socialista —construido alrededor de ideologías de cuño racista y muy preocupado por subrayar en la práctica el principio de liderazgo—; el modelo fascista mussoliniano —basado en las ideas del Estado totalitario, pero, a la vez, mucho menos capaz de implantarlo como tal. Mientras el modelo nacional-socialista tuvo su influencia primordial en los movimientos fascistas del centro y el Este de Europa (Hungría, Rumanía, etc.), el mussoliniano mantuvo su predominio en las formulaciones mediterráneas (Francia, España, etc.).

La segunda diferenciación importante es aquella que alude a la distinción entre movimiento fascista (fascismo en la oposición) y sistema fascista (fascismo en el poder). Tener en cuenta esta diferencia es esencial no sólo por-

que, como dijera Mussolini, el problema para el fascismo consiste en que «una vez hecha la revolución, los revolucionarios permanecen», sino también porque para entender el comportamiento del conjunto de la población resulta determinante. Hay que recordar que, según se comentaba en la Italia de los años veinte y treinta, la militancia bajo las siglas del Partido Nazionale Fascista lo era *per necessitá familiare.*

En las páginas que siguen ambas distinciones serán aludidas continuamente, intentando, no obstante, a través suyo, esquematizar ciertos elementos básicos que hagan posible una imagen adecuada de los fascismos en conjunto.

2. Antecedentes y delimitación de los movimientos fascistas

Parece lógico, en principio, suponer que los primeros antecedentes de las teorías fascistas haya que buscarlos en las reacciones legitimistas, conservadoras y contrarrevolucinarias que se producen en Europa tras la revolución francesa y el triunfo del liberalismo. El elemento definidor más simple de esos movimientos decimonónicos acaso sea su firme oposición a la idea ilustrada de construcción de la sociedad y el Estado de acuerdo con criterios racionales.

Así, Bonald (*Theorie du pouvoir politique et religieux,* 1796) se opone a la idea de contrato que encuentra en los escritos de liberales como Locke o teóricos como Rousseau y señala que la constitución civil de los pueblos nunca es el resultado de una deliberación y mucho menos de la voluntad racional de los hombres, sino que el dominio y el poder surgen de un carisma concedido por Dios a la persona dominante que irradia éste a todo

el orden político. Paralelamente, reaparece la convicción de la necesidad de la desigualdad. El conservador Burke (*Reflections on the Revolution in France,* 1790) afirma que en toda sociedad existen, de hecho, diversas clases y de esto deriva la idea de que algunas de ellas, colocadas necesariamente por encima de las otras, deben gobernarlas. Los apóstoles de la igualdad «cambían y alteran el orden natural de las cosas». En una línea más radical, Maistre (*Soirées de Saint Petersbourg,* 1823), al decir de una interpretación reciente, el auténtico precursor del fascismo, puede escribir que el mundo no es sino «un gigantesco altar sobre el cual todo lo viviente debe ser sacrificado sin fin, sin medida, sin pausa, hasta la consumación de los tiempos, hasta la extinción del mal», mientras asegura que toda la grandeza y todo el poder reside en el verdugo; sin él, los tronos caerían y la sociedad desaparecería. Y así, en fin, si F. J. Stahl (*Rechtphilosophie,* 1854) puede afirmar que el primer medio de todo conocimiento es la palabra recibida con fe y sin examen, y considera a la autoridad como «el germen de la civilización», Donoso Cortés, por su lado, despierta la admiración de C. Schmitt (1985, 133) por poseer la grandeza segura de sí misma de un sucesor espiritual de los grandes inquisidores.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero en los ya aludidos aparecen ideas como carisma, desigualdad, fe, autoridad, sacrificio, crueldad, etc., que posteriormente ganarán un lugar propio en el desarrollo de la ideología fascista.

Sin embargo, los movimientos reaccionarios del XIX son, en general, muy diferentes del fascismo en la medida en que la mayoría de ellos tienden a ser simple y llanamente tradicionalistas, esto es, pretenden únicamente evitar el desarrollo de la sociedad moderna, industrial y urbana, y volver a una Arcadia que localizan en el Anti-

guo Régimen. Por su lado, los grupos políticos fascistas de este siglo resultan ser mucho más complejos en su entramado ideológico, y tratan, a su manera, de adaptarse a los problemas económicos, políticos y sociales modernos, recogiendo la inspiración para ello de otros lugares y de otros planteamientos.

Normalmente se afirma que los fascismos surgen en abierta oposición a los ideales ilustrados. Hay razones para ello. Si Mussolini afirmaba representar la antítesis del mundo de «los principios de 1789», José Antonio Primo de Rivera consideraba a Rousseau responsable de la degeneración y relativización burguesa de la política, uno de los hermanos Strasser aseguraba que la intención de su movimiento era «destruir la ideología inmoral de la revolución francesa», y Goebbels prometía y/o amenazaba con que «el año 1789 desaparecería de la historia». Y, sin embargo, ciertos elementos de la ideología de los fascismos derivan directamente de aspectos seculares y prometeicos que cabe considerar dentro de la esfera de la modernidad. Así, por ejemplo, el concepto de nación como fuerza histórica superior, la concepción hegeliana del Estado como encarnación de lo general frente a los particularismos, el culto a la voluntad y a la creación de un «hombre nuevo», etc. Para algunas interpretaciones conservadoras, esta vinculación demostraría esencialmente ciertas consecuencias indeseables producidas por la radicalización de postulados políticos inscritos ya en la revolución francesa.

Sin embargo, en este contexto, y antes de nada, es necesario analizar el *milieu* intelectual, cultural y moral prevaleciente en Europa a fines el siglo XIX (vid. Stern, 1961; Sternhell, 1976; Payne, 1982, etc.). En más de un sentido cabe considerar éste como un ambiente de revuelta: contra la materia y la razón, contra el positivismo y la mediocridad, contra la democracia parlamentaria

liberal. Fueron particularmente importantes a este respecto las teorías vitalistas de Nietzsche o Bergson, que reemplazaron y se opusieron al racionalismo o al utilitarismo prevalecientes. Los defensores de la *Lebensphilosophie* insistieron en la futilidad de la ética y la moral convencionales, en la importancia de la experiencia subjetiva, de la acción directa, de la fuerza. Sus ideas fueron puestas en contacto con el análisis político y social por pensadores elitistas como Pareto o Mosca, que afirmaron la inevitabilidad de una jerarquía esencial de dominación política. D'Annunzio, Barrès, Moeller y otros recogieron consecuentemente esa herencia; la unieron a una estética wagneriana desgarrada y la incorporaron a una visión autoritaria y violenta de la política. La nueva psicología de masas de Le Bon y las teorías sobre la propaganda y movilización revolucionarias de Sorel completaron el cuadro, fundamentándose en la manipulación de las emociones, lo irracional y lo subconsciente, y haciendo hincapié en la función primordial del mito entre las masas. La noción de darwinismo social ganó aceptación, reemplazando las ideas sobre la elección racional por una definición de la condición humana en términos de lucha constante y de supervivencia del más fuerte, así como por nuevas nociones sobre la herencia y la raza. Ya los futuristas italianos, en su manifiesto de 1909, cantaban al peligro, la energía, la audacia, la agresión, las marchas, la violencia, la guerra, y exigían la demolición de las bibliotecas, los museos, la moralidad, el feminismo, etc.

Este ambiente cultural puso las bases para un giro en las ideologías que abandonó el apacible mundo de las teorías conservadoras tradicionales y puso los fundamentos de una transformación hacia formas y posiciones políticas mucho más radicales. Como se concretaran estas nuevas formas y posiciones dependió de diferencias

nacionales, sociales e históricas, pero en ellas se encuentra el núcleo de las ideologías fascistas. Es cierto, con todo, que este ambiente intelectual influyó también poderosamente en formaciones políticas no estrictamente fascistas que se vieron teñidas por apelaciones a la juventud, al corporativismo o al totalitarismo, al «estilo» fascista, a la exaltación de ciertos grupos sociales rurales o preindustriales, a la crítica del estereotipo hedonista de burgués satisfecho, etc. Estos grupos, algunos de ellos partidos católicos, deben en todo caso diferenciarse del fascismo como movimiento, al igual que deben establecerse también diferencias con partidos conservadores autoritarios que adoptaban «un aire» fascista para ganar apoyos sociales y electorales. S. G. Payne (1982, 21 ss.) establece entre ellos una serie de distinciones que es interesante esquematizar aquí antes de abordar el análisis concreto de los fascismos.

País	*Fascistas*	*Derecha radical*	*Derecha conservadora*
Alemania	NSDAP	Papen, Hugenburg	Hinderburg, Brüning
Italia	PNF	ANI	Salandra, Sonnino
España	FE JONS	Carlistas, Renovación Española	CEDA

Etc.

Mientras la derecha radical y la conservadora basaban ciertos aspectos de sus ideologías más en la religión y la tradición, los fascistas solían referirse en este contexto a una nueva mística cultural como el vitalismo, el irracionalismo, etc. (Existen, naturalmente, excepciones, como la de Falange Española en la que el aspecto religioso fue

mucho más importante que en otros movimientos fascistas.) Por otro lado, la derecha conservadora había roto únicamente con ciertas formas parlamentarias del conservadurismo moderado, pero no deseaba destruir, como la derecha radical, el sistema político del liberalismo en conjunto. Sin embargo, es también cierto que esta última siempre titubeó en hacer suyas las formas totalmente radicales y nuevas de autoritarismo totalitario. Además, tanto la derecha radical como la conservadora equilibraban sus referencias al elitismo y al principio de liderazgo con invocaciones legitimantes tradicionales (aunque en distinta medida), mientras los fascistas procuraban, en el mejor de los casos, reorientar esas invocaciones legitimantes hacia su propio campo ideológico. Es verdad, no obstante, que, en general, la derecha conservadora trató de distinguirse del fascismo mientras la radical intentaba oscurecer los matices entre ambos.

Por último, aunque los tres sectores propugnaban la unidad y armonía sociales impuestas autoritariamente, para radicales y conservadores eso significaba poco más que la congelación del *statu quo,* siendo así que para los fascistas la creación e inclusión en los aparatos del Estado de nuevas elites dirigentes era un aspecto crucial de su política. Por ello, los conservadores siempre podían invocar más fácilmente el apoyo directo del ejército, mientras los fascistas tenían dificultades, ya que, por lo demás, su militarización les hacía entrar en competencia con las burocracias militares y levantaba todo tipo de recelos que dificultaban el apoyo directo (que no indirecto) a sus propósitos. Y, a la inversa, allí donde un nuevo régimen estuvo encabezado por un militar (Franco, Petain, etc.), los movimientos fascistas quedaron paulatinamente relegados a un papel no dirigente. En la misma línea, la reivindicación de aventuras imperialistas era más probable entre fascistas y radicales que entre los conservadores.

3. Algunas interpretaciones sobre los fascismos en relación con su base social, su vinculación con el capitalismo y su naturaleza política

La interpretación clásica del fascismo parte de la idea de que éste es una respuesta política a una crisis múltiple de las sociedades capitalistas de principios de siglo. Una crisis en la cultura y la ideología (militarismo, nacionalismo, darwinismo social, degradación de la concepción individualista, etc.); una crisis en el desarrollo histórico del capitalismo (crisis económica mundial, expansión de sectores aún no ajustados al marco industrial moderno, etc.); una crisis en lo político (del Estado de Derecho liberal, influencia de las derrotas militares, frustración nacionalista, etc.); una crisis en lo social (auge de los movimientos obreros revolucionarios, asentamiento de la revolución comunista en la URSS, aumento de la tensión social, etc.).

En esta línea conceptual hay que interpretar la muy mecánica definición del fascismo ofrecida, poco después del triunfo de Mussolini, por el *Komintern* de la III Internacional: fascismo como dictadura abierta y terrorista de los elementos más reaccionarios, chauvinistas e imperialistas del capital financiero. A esta estela interpretativa pertenecen igualmente variantes «heterodoxas» como la de León Trotsky (el fascismo es tan sólo una alternativa del capitalismo en épocas de crisis), o Arthur Rosenberg (fascismo como contrarrevolución burgués capitalista populísticamente enmascarada).

El apoyo que amplios sectores de las clases medias dieron al fascismo debe explicarse, entonces, en relación con la situación en la que por aquellos años se encontraba la lucha de clases. La alta burguesía vio en esos movimientos sus principales aliados para frenar el «inconteni-

ble» ascenso de los movimientos revolucionarios. La pequeña burguesía, por su lado, nutrió sus filas en la medida en que la crisis económica y social la colocaba en una posición muy delicada. Emparedada entre las dos grandes clases en conflicto (burguesía y proletariado), sus anhelos de orden fueron más hábilmente recogidos por los fascismos que por una izquierda dividida en comunistas, socialistas y anarquistas, y continuamente escindida por luchas intestinas. Paradójicamente, esta clase, a la que el marxismo definía como la clase «sin historia» (esto es, sin un papel histórico específico que jugar en la lucha de clases en general), fue decisiva para determinar el rumbo de los acontecimientos durante ese período al inclinarse mayoritariamente por soluciones fascistas. Esto hizo reflexionar a marxistas como Antonio Gramsci sobre el papel y la importancia política de las alianzas de clase. Pero, y en todo caso, para esta interpretación el apoyo de masas al fascismo tuvo como resultado la creación de una masa contrarrevolucionaria que, de nuevo en frase de Trotsky, se opuso al ascenso de los movimientos populares de raíz proletaria e impidió a éstos con sus mismas armas, o sea, con la lucha de masas, la consecución de la revolución social y política. De este modo, fascismo y contrarrevolución pertenecerían a la misma estela ideológica.

También coherente con esta línea general serían las definiciones del fascismo como bonapartismo que cabe encontrar, por ejemplo, en Otto Bauer. Marx definía el bonapartismo como aquel régimen político en el cual la clase dominante, para salvar su régimen productivo debía renunciar a la gestión directa del aparato del Estado. Para Bauer resulta claro que el absolutismo fascista surge como consecuencia de una situación de equilibrio en la cual la burguesía es incapaz de imponer por sí misma y con sus métodos tradicionales, su dominación,

pero, a su vez, el proletariado es igualmente impotente para liberarse a través de la revolución. El resultado: una violenta dictadura que impone los intereses del sistema productivo vigente incluso, si esto fuera necesario, con una máxima autonomía respecto de la opinión de los representantes del poder social capitalista.

En definitiva, de acuerdo con esta perspectiva, el fascismo sería un instrumento del capital, y más concretamente aún del capital monopolista, expansionista e imperialista (Poulantzas, 1976), correspondiéndole en la esfera de lo político la solución a largo plazo de los problemas que afectaban a los intereses económicos de las clases dominantes y ayudado en esa tarea por la inclusión del «cesarismo» (Gramsci, 1974) como fórmula política concreta.

Y es en este contexto de crisis clasistas donde, según la lectura marxista, hay que incardinar la relación entre liberalismo-capitalismo y fascismo. En efecto, para la reflexión liberal y su práctica parlamentaria resulta esencial la idea de que existe una armonía entre las distintas partes que componen el cuerpo social en virtud de la cual, una vez removidos los obstáculos para lograr una igualdad ante la ley y ciertas libertades públicas, el funcionamiento del sistema queda garantizado en la medida en que la «mano invisible» será capaz de ordenar tanto el mercado económico como la confrontación política. Ahora bien, en momentos de crisis aguda como aquellos a los que nos referimos, esa interpretación de la sociedad y la política referida a sus funciones armonizantes de los conflictos pierde pie y se convierte a los ojos de una gran mayoría de personas en una simple justificación engañosa de un orden contradictorio (Marcuse, 1972). El auge de todo tipo de conflictos sociales y políticos hace que queden al descubierto las limitaciones de la concepción del mundo liberal-capitalista. Entonces, la confianza en el

ajuste «natural» de las partes en conflicto ya no puede mantenerse y si se quiere asegurar la armonía del sistema hay que acudir a un nuevo orden político capaz de garantizarla. La identificación entre liberalismo y propiedad hace que tenga que elegirse entre la democracia como régimen político y la propiedad privada como base del capitalismo, pues parece que aquélla es ya incapaz de asegurar el tranquilo funcionamiento de éste.

Harold Laski resume el núcleo de esta interpretación escribiendo: el sistema económico, que se ve amenazado en sus cimientos, se arma para impedir su destrucción; pero cuando las ideas recurren a las armas ya no queda sitio para la doctrina liberal, no queda tiempo para las maneras de una sociedad deliberante. La pasión por el conflicto elimina la racionalidad y aquellos que están dispuestos a utilizar la fuerza y a no reparar en medios para alcanzar el fin que se proponen son los que dominan el escenario político. La noción de tolerancia apenas existe en épocas semejantes. La burguesía liberal, la «clase discutidora» como la llamó Donoso Cortés, deja paso a una nueva elite, a una nueva jerarquía, a un nuevo tipo de dominación política destinada a asegurar idéntica dominación económica.

Sin embargo, el problema con algunas de las tesis que se mantienen dentro de la «ortodoxia» de la definición del *Komintern,* esto es, dentro de la comprensión del fenómeno fascista como mera respuesta política determinada por intereses económicos, como régimen dominado por los intereses del capital, como movimiento contrarrevolucionario de masas que se opone a un ascenso del movimiento obrero irresistible por otros medios que los habituales, el problema con algunas de estas tesis es que la evidencia empírica no parece darles la razón. Pese a que muchas de sus hipótesis mantienen una gran fuerza explicativa, sobre todo en lo que hace a los fascismos

como movimientos políticos, sus insuficiencias comprensivas son también patentes.

En efecto, en primer lugar, se ha señalado que el punto álgido de la crisis económica y de las crisis revolucionarias a ella asociadas había pasado ya cuando se produce el ascenso y triunfo el fascismo en los dos casos paradigmáticos: Italia, 1923, y Alemania, 1933. No hay, pues, aquí lugar para interpretar los fascismos como «respuesta» ante el peligro de revolución proletaria. Tal cosa no operaba en el horizonte de 1923 o de 1933.

Por otro lado, podría afirmarse con Ernst Nolte (1971, 81 ss.) que el fascismo se encuentra respecto de la burguesía en una relación de identidad no idéntica. Por un lado, quiso ser el campeón de la principal intención burguesa, la lucha contra el socialismo; pero emprendió esa lucha con métodos y fuerzas que eran extrañas a la tradición burguesa y liberal, tanto intelectual como vitalmente. Además, el fascismo significó el sacrificio de importantes capas de representantes políticos habituales de la burguesía y su sustitución por nuevas elites que controlaron desde entonces el aparato del Estado. Por último, sus métodos ilegales y violentos nunca o casi nunca encontraron aprobación en principio en la prensa burguesa.

Pero es que, además, la composición social de los afiliados a partidos fascistas, aunque fuertemente basada en su mayoría en personas procedentes de las clases medias, se nutrió con abundancia de segmentos sociales rurales y de la clase obrera. Así, por ejemplo, a este respecto hay que señalar que el apoyo que el *NSDAP* recibió de las clases medias urbanas no fue superior al porcentaje que representaban esas clases en el total de la población. El apoyo intenso al nacional-socialismo se produjo entre los agricultores, las clases medias de las ciudades pequeñas y las clases altas urbanas, y no, como la tesis marxista

«ortodoxa» parece creer, en la pequeña burguesía urbana-industrial. Por otro lado, no de menor importancia es el hecho de la composición de su militancia, que fue haciéndose cada vez más «proletaria», de modo que el porcentaje de sus miembros procedentes de la clase obrera subió de un 12 por 100 en 1919 a más de un 32 por 100 en 1933 (esto es, antes de la toma del poder). Pero es que sus tropas paramilitares (SA) llegaron en su fase de máxima expansión a contar hasta con dos tercios de afiliados procedentes de la clase trabajadora. (Quizá ésta fuera, no obstante, una buena explicación del por qué en «la noche de los cuchillos largos» (1934) numerosos mandos de las SA fueron asesinados por las SS, cuerpo de elite dentro del partido nazi que desde entonces hasta el final de la guerra ganó poder e influencia, llegando a dominar el partido y el Estado.) El *Partito Nazionale Fascista,* por su lado, no logró nunca un apoyo tan generalizado de sectores de trabajadores industriales (nunca sobrepasó el 15 por 100 de afiliación obrera), pero consiguió, en cambio, cierto peso en la afiliación campesina (un máximo del 24 por 100), aunque, en todo caso, hay que tener a la vista el diferente nivel de desarrollo industrial de ambos países para realizar cualquier comparación entre ambos partidos y su base social [1].

---

[1] Véase Linz, 1976; Payne, 1982, etc., y la bibliografía allí citada. En lo que hace a la base social y a la militancia fascista, merece la pena decir aún algo. Respecto del componente más o menos agrario en el *PNF* comparado con el *NSDAP,* hay que advertir que una referencia a los porcentajes generales de la población activa de cada sociedad en su conjunto hace al último un partido con componentes rurales y campesinos mucho más acentuados que el primero. Por otro lado, hay que señalar la gran importancia que tuvieron los veteranos de guerra en la composición de los partidos fascistas. Según los datos con los que se cuenta para el *PNF,* en un momento anterior a su ascenso al poder más de la mitad de sus miembros lo eran y la sobrerrepresentación de aquellos que obtuvieron promociones o distinciones particulares en la guerra entre sus líderes y militantes era clara. No menos

Por último, y más crucial aún para la tesis que considera a los fascismos exclusivamente en términos de respuesta política contrarrevolucionaria «de clase», están las investigaciones de Allan Milward (1976) y otros sobre la política económica bajo el nazismo. Según ellas, los gobiernos nazis, pese a llevar a cabo políticas que en muchos casos se oponían a los intereses de las clases trabajadoras, no preservaron, propiamente hablando, el sistema capitalista, sino que cambiaron las reglas del juego económico de tal manera y supeditaron los intereses del sistema económico al sistema político hasta tal extremo, que comenzó a surgir un nuevo sistema, aunque éste nunca llegara a realizarse plenamente. Es cierto que la propiedad privada, los grandes monopolios y el lucro empresarial se mantuvieron, pero, en su opinión, lo hicieron cada vez sujetos a mayores restricciones por parte del poder político que reguló su uso y distribución. Las políticas económicas, al igual que otras políticas sectoriales, estuvieron siempre más determinadas por la ideología que por consideraciones de utilidad e intereses eco-

---

importante resulta ser la proporción de jóvenes y estudiantes. Aunque la proporción de estos últimos en la militancia del *NSDAP* era baja en comparación con otros movimientos, lo cierto es que ése no fue el caso en Rumanía, España, Francia o Italia. Sin embargo, la media de edad de los componentes del partido nazi alrededor de 1923 era tan sólo de 28 años, siendo en el norte del país o entre los agricultores incluso más baja. También la proporción de los que tenían antecedentes criminales era superior a otros casos. Así, por ejemplo, en el caso de los Cruces Flechadas húngaros la proporción de delincuentes es notable incluso descontando aquellos cuyos antecedentes se debían a luchas callejeras y asaltos violentos, o sea, descontando los antecedentes «políticos». Por último, hay que resaltar la enorme velocidad con la que se produjo el aumento de la militancia fascista y la composición de una nueva elite dirigente dentro de estos partidos. Hay un dato sumamente interesante a este respecto: en el «Quién es quién» del partido nacional-socialista publicado en la primavera de 1928 y que incluía 15.000 nombres, no aparecía ninguno de los que posteriormente integrarían la cúpula del *NSDAP*, ni siquiera el de Adolfo Hitler.

nómicos. Dicho todavía de otro modo, aun cuando es perfectamente cierto que banqueros, industriales y terratenientes italianos y alemanes apoyaron y financiaron con fuertes sumas a los partidos fascistas, colaborando así decisivamente a su triunfo, también lo es que estos grupos nunca llegaron a hacer de ellos «meros monigotes» a los que pudieran manejar a su antojo. Y esto se aplicaría más al modelo nazi que al mussoliniano debido, entre otras razones, a la mayor capacidad de profundización y extensión del poder total en el primero de ellos. A este respecto las elites de los partidos nacional-socialistas, una vez en el gobierno, mantuvieron relaciones estrechas, pero con amplios márgenes de autonomía, con las elites económicas. Estas últimas nunca tomaron suficientemente en serio la advertencia de Goebbels: «Ansiamos el poder y lo tomaremos allí donde podamos conseguirlo... Si aparece en cualquier lugar la posibilidad de deslizarnos dentro... entonces, adelante... Quien alguna vez nos deje agarrarnos a sus faldones, no se deshará ya de nosotros.» En este sentido, Karl D. Bracher (1983 y 1973) parece tener razón: la historia del nacional-socialismo —y acaso de los fascismos en general— es de cabo a rabo la historia de su subestimación. Hitler (1962, 207) advertía a sus seguidores que supieran apreciar debidamente «la fuerza de un ideal»: los analistas parecen no haberlo tomado en consideración suficientemente.

De hecho, en este punto toca fondo la interpretación del fascismo en términos estrictamente económico-clasistas. Es cierto que ya Angelo Tasca (1968) había advertido que la esfera del fascismo era la del poder y no la del beneficio. Pero en este contexto resultaría ya insuficiente incluso la más reciente, flexible y aguda tesis defendida por Reinhard Kühn (1978). Según ella, la amenaza a la que el fascismo es respuesta no es de naturaleza directa (revolución), ni resulta decisiva para su comprensión el

tipo de base social que moviliza como movimiento político. Se trata más bien de que el capitalismo como sistema de dominio no está amenazado tanto por la fuerza de su adversario como por las debilidades y contradicciones inmanentes al propio sistema (agotamiento del paradigma liberal), que generan una incapacidad para asegurar el funcionamiento adecuado del sistema económico mediante la autorregulación «natural» de los antagonismos en el seno de la democracia parlamentaria. Es de esa amenaza indirecta de donde surgiría el ascenso de los fascismos que, en lo esencial, verificarían, apoyarían y legitimarían la estructura de dominación económica existente. Una frase de Krupp, magnate alemán del acero, ejemplificaría esa posición: «Queríamos un sistema que funcionara bien y que nos diese la ocasión de trabajar tranquilamente.»

Pero si Allan Milward tiene razón, nos hallaríamos, al menos en el caso del modelo nacional-socialista, ante la primacía de lo ideológico y lo político sobre lo económico, ante la transformación del régimen productivo capitalista por otro régimen, acaso mucho más terrible y despiadado, pero distinto al fin. Naturalmente, podría aducirse que descubrir una primacía de la ideología política sobre el interés económico o una subordinación de los intereses económicos a los políticos cuando se está en plena guerra mundial, es apenas natural. O también, como señala Alfred Sohn-Rethel (1987), que la «excepcionalidad» del Estado nazi se deriva del carácter excepcional de la crisis capitalista. No obstante, aunque estos argumentos tienen un indudable peso, lo que aquí está en juego es una alternativa interpretativa al fenómeno nacional-socialista: su consideración no como una forma política «normal», sino como la forma más arbitraria y extrema de dominación y barbarie. Su carencia de estructura, su desdén por los «intereses materiales» y su

emancipación de la lógica del beneficio, su actitud anti-utilitaria, su vinculación al capricho del *Führer,* lo tornan en absolutamente imprevisible (Arendt, 1974, 511). De hecho, la arbitrariedad del liderazgo no se contrajo con la toma del poder y el asentamiento del sistema, sino que se expandió alcanzando cotas desconocidas hasta entonces. Un dato, aislado, singular, casi anecdótico, posee, según creo, tal fuerza explicativa a este respecto que evita dilatarnos en más comentarios: durante la retirada de las tropas alemanas del Este de Europa en 1944, las líneas férreas estaban copadas por los trenes de la muerte que conducían a cientos de miles de judíos hacia los campos de exterminio; el ejército *nunca* utilizó su derecho de veto para dar prioridad a los trenes que transportaban a sus soldados fuera del frente (vid. Arendt, 1976, 213). Ningún tipo de lógica ni de táctica (militar, política...) puede dar cuenta de este hecho en términos racional-utilitarios.

Todo esto no quiere decir, sin embargo, que una parte fundamental de la estrategia de los fascismos no fueran las alianzas y los compromisos a los que llegaron con partidos conservadores y de derecha radical para la protección del *statu quo.* Simplemente se trata de volver a reflexionar sobre si los fascismos como fenómeno político no exceden la explicación en términos estrictamente clasistas, aun cuando éste siga siendo un componente esencial en su análisis, bien que insuficiente por sí mismo para dotarnos de una comprensión adecuada del mismo. Tendremos ocasión de decir todavía algo más sobre este tema un poco más adelante.

4. Los caracteres generales de las ideologías fascistas

Antiliberalismo y antisocialismo

Las ideologías fascistas siempre se presentaron a sí mismas como ideologías «anti», y, con mucha menor frecuencia, intentaron establecer coherentemente sus propias líneas teóricas. De ahí procede la extendida idea de que estos movimientos «no tienen ideología» o de que la ambigüedad programática que mantenían hace imposible configurar un modelo de concepción política fascista. Sin embargo, y como tendremos ocasión de ver en este epígrafe, su posicionamiento antiliberal, antisocialista, antiparlamentario, anticonservador, anticapitalista, antiigualitarista, antidemocrático, etc., contiene ciertos elementos clave que permiten aislar un marco conceptual previo sobre cuyo trasfondo se organizarán los aspectos básicos de su entramado ideológico-teórico-político. Empezaremos por analizar su antiliberalismo y sus implicaciones políticas básicas para pasar un poco más adelante a ordenar otros elementos alrededor del antisocialismo.

Allí donde el individualismo abstracto liberal suponía que la sociedad era una construcción que surge con la exclusiva finalidad de dar oportunidades de felicidad, seguridad o justicia a los distintos individuos y donde los derechos de éstos eran «naturales», esto es, anteriores y superiores al Estado, los fascismos reivindican la organicidad del todo. Es decir, los fascismos afirman la esencial superioridad del Estado, de la comunidad del pueblo o de la raza, sobre los deseos e intereses individuales y particulares que quedan así relegados y subordinados a la «totalidad».

Además, según la vieja idea liberal y democrática, el bien común y el interés general sólo podrían determinar-

se a través de un proceso de discusión y diálogo de todos los puntos de vista implicados en el seno de la esfera pública. El parlamentarismo era, precisamente, la herramienta que, mediante el concepto de representación de intereses y perspectivas, hacía posible el establecimiento de esa pluralidad de diálogos y conflictos, institucionalizándola. Los fascismos, sin embargo, sugerían que el bien común y el interés general no podían estar subordinados a un proceso de discusión plural e incierto, y culpaban a su institucionalización parlamentaria de todos los males y crisis por las que atravesaban sus sociedades. Reivindicaban entonces que el interés general debía ser impuesto sobre todos los intereses particulares y que su determinación era posible sólo a través de la superior intuición del líder del partido y del Estado que interpretaba la esencia última de los destinos de la raza o de la comunidad.

Es lógico inferir de todo ello que la idea de tolerancia, que el liberalismo democrático había definido como la existencia de un libre juego de puntos de vista contrapuestos —y que daba origen a libertades como la de expresión, opinión, discusión, publicidad, etc.—, debía ser consecuentemente atacada por los fascismos. Para éstos, la intolerancia respecto de la disensión, el conflicto y la pluralidad de puntos de vista, así como la anulación definitiva de las libertades paralelas, era la única vía válida que permitía reducir a unidad de voluntad y a unidad de acción el inmanejable faccionalismo de la política liberal-democrática. Las referencias a la unidad, a la fuerza, al vértice, etc., ocupan el lugar aquí de las tradicionales preocupaciones por lo distinto, lo plural y el equilibrio. «Una ideología que irrumpe —dice Adolfo Hitler— tiene que ser intolerante y no podrá reducirse a jugar un papel de un simple partido junto a otros, sino que exigirá que se la reconozca como exclusiva

y única (...). Esta intolerancia es propia de las religiones» (1962, 218).

Este elemento es, desde luego, coherente con la anulación del *laissez faire* en el campo económico y con las tendencias intervencionistas del fascismo, que respondían, más o menos, a los intereses de los grandes monopolios o a intereses ideológicos de las elites fascistas, pero que, en cualquier caso, se presentaban por parte de la ideología fascista como uno de los más claros ejemplos de su anticapitalismo. Esta argumentación venía igualmente apoyada por la referencia a la inclusión de nuevas elites económicas (vinculadas a la esfera de influencia ideológica u organizativa de los fascismos) dentro de los procesos de toma de decisiones económicas capitalistas, y allí donde les fue posible, por la continua y estrecha mediación de estas decisiones por el aparato político.

El nacionalismo constituye quizá una de las más claras herencias liberales del fascismo. Sucede, no obstante, que el nacionalismo liberal, incluso en sus formulaciones imperialistas del XIX, estuvo, al menos en el nivel de las ideas, vinculado a la esfera de valores democráticos y universalistas heredados de la revolución francesa. Por su lado, el nuevo nacionalismo cambió drásticamente su carácter. En efecto, en primer lugar, el hipernacionalismo fascista se opuso desde un principio frontalmente a las ideas internacionalistas o universalistas, y como correlato, a las organizaciones y grupos sociales o políticos que las reivindicaban: internacionalismo proletario y comunismo, masonería, capitalismo financiero internacional, Liga de Naciones, judaísmo, etc. La exacerbación de los sentimientos nacionalistas sirvió, además, para dar un tinte preciso al tipo de unidad política básica (orgánica, corporativa, totalitaria) que serviría de punto de referencia a las argumentaciones de intolerancia de los fascismos. En otras palabras, el nacionalismo sirvió como herramienta

de identificación con el Estado o con la voluntad del líder, de modo que los distintos grupos e intereses sociales pudieran ser anulados en nombre de esa unidad más alta. Por lo demás, la explotación de las frustraciones nacionales en Alemania o en Italia, en Austria o en Hungría, constituyó con toda probabilidad uno de los principales elementos explicativos del ascenso fascista en aquellos países (y allí donde esa frustración no existía en el mismo sentido (España), su ausencia será uno de los elementos explicativos fundamentales de su fracaso).

Algo parecido podría decirse del imperialismo expansionista que, por lo demás, cumple dentro de la ideología de los fascismos (y con particular fuerza en el modelo nacional-socialista) funciones que son ajenas a los planteamientos liberales. En primer lugar, el imperialismo es un mecanismo *ad intra* de unificación interna de la nación y/o el Estado. Según señalaba Ernesto Giménez Caballero, de lo que se trataría es de trasladar la lucha social a un plano distinto, porque siendo «la lucha de clases una realidad eterna en la historia (...) el pobre y el rico de una nación sólo se ponen de acuerdo cuando ambos se deciden a atacar a otros pueblos o tierras donde pueden existir riquezas o poderíos para los atacantes» (1939, 235). Pero, por otro lado, más allá de la función ideológica de aglutinamiento en torno a una empresa común, el imperialismo constituye el mecanismo que concreta *ad extra* el darwinismo social, la dicotomía amigo-enemigo, la lucha de razas, la teoría del espacio vital *(Lebensraum),* etc. Por lo demás, la idea de violencia y de guerra como parte inevitable y saludable del progreso y de la historia, de la que luego diremos algo, cuadra perfectamente con las concepciones imperialistas de los fascismos.

El racionalismo, el utilitarismo liberal, incluso el industrialismo, fueron sustituidos en la ideología fascista

por la emotividad, la apelación a lo irracional, el elogio de la sencilla vida campesina, etc. Pero, en lo que hace a este último aspecto —el «ruralismo» fascista—, conviene aclarar que, como su otra cara, funciona en la ideología de los fascismos no una anti-modernidad, sino un cierto delirio tecnológico. Hay que recordar la admiración de Mussolini y los futuristas por la técnica, el culto por lo eficiente de los nazis, la unión del «romanticismo germano del campesinado» con «el espectáculo moderno de masas» (Bracher, 1983, 76), etc. Y, realmente, en la estética fascista en general es perfectamente perceptible la unificación de ambas corrientes en el seno de la misma concepción política (vid. Silva, 1975). Si es cierto que los fascismos construyen un ideal «bárbaro» de instintos primitivos y emociones primarias, también lo es que muchos de los valores que reivindican —poder, vigor, rudeza, solidez, efectividad— son las del motor moderno y la maquinaria sofisticada (vid. Sternhell, 1976, 341-2). Si antiliberales, los fascismos siguen en más de un aspecto en la estela de la modernidad que niegan y posiblemente por ello pueden considerarse su límite y no sólo su negación [2].

Por otro lado, hay rasgos donde el contraste con la modernidad es, desde luego, enérgico. Según la concepción liberal, el poder político era algo intrínsecamente «malo», pero lamentablemente necesario para la vida en sociedad. De ahí su interés por limitarlo, frenarlo, imponerle contrapesos, etc., de modo que fuera posible dotar al individuo de un lugar en el que el poder no se inmiscuyera y a la sociedad de garantías que hicieran posible

[2] En buena parte, la vinculación de las ideologías fascistas o, mejor, de algunos de sus aspectos relevantes, con la modernidad resulta compleja debido precisamente a la problematización contemporánea del *status* de la razón moderna. Sobre este punto resulta esencial T. W. Adorno y H. Horkheimer (1971).

su desenvolvimiento «natural» en mutualidad y competición. Para los fascismos, por el contrario, el poder es un elemento ineludible de la vida humana, y no sólo en la política, sino en todos los órdenes, es necesario revitalizarlo, impulsarlo y llevarlo a sus más altas cotas. Esta idea de autoexpansión continua del poder vuelve a ser coherente con otros rasgos básicos de su ideología: el imperialismo recién aludido, el darwinismo y la supervivencia del más fuerte, el principio de liderazgo, el desigualitarismo y la jerarquía, el Estado totalitario, etc.

Los liberales, como ya se ha dicho, acariciaron la idea de Estado como equilibrio natural de distintas fuerzas y opciones. Esta idea quebró en la crisis de los 20 y 30, y los fascismos, en distintos grados y con distintas implicaciones (como veremos más adelante), enfrentaron a esa concepción la del Estado totalitario. Un Estado capaz de imponer a la sociedad un orden que ella, dejada a su propia dinámica, era incapaz de hacer surgir. Un orden necesario que redujera a unidad lo plural, a uniformidad lo distinto, a armonía el conflicto, a fe unificada las racionalidades encontradas, a átomos sociales a los individuos. Pero tal mecanismo de unificación exige, naturalmente, violencia contra lo opuesto y lo diferente. La desaparición de la esfera pública que todos los rasgos aludidos con anterioridad representan, se ve entonces complementada por su invariante inevitable: la destrucción de la esfera privada. Hannah Arendt señala que el totalitarismo, al contrario de todas las tiranías hasta entonces conocidas, no se contenta con el aislamiento político que comporta la completa eliminación de la vida pública: «... destruye también la vida privada. De este modo, se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre» (1974, 574). Aun cuando nuestra autora califica de

totalitarismo al nazismo alemán (y al stalinismo), pero no al fascismo de corte mussoliniano, fue precisamente éste el que manejó más abundantemente el término y acaso el que mejor supo definir la coherencia con que dentro de la ideología fascista cabía el concepto de totalitarismo. Después de todo, nada tenía de extraña la anulación de la esfera protectora que el liberalismo había interpuesto ante la vida privada. Nada hay privado en un régimen totalitario, puesto que nada debe escapar a la acción estatal. El Estado debe eliminar las bases del individualismo y absorber en su autoridad la libertad de cualquiera, así como extender lo más ampliamente posible su esfera de control.

Sin embargo, a todo esto hay que añadir algo. La oposición del fascismo a la democracia parlamentaria no se concreta sólo en sus elementos «liberales», sino, si se me permite la contraposición, en los rasgos democráticos de los regímenes parlamentarios de la época. Y, en este sentido, su oposición se hace extensiva no únicamente a la protección liberal del individuo, sino a la participación y también al igualitarismo. Es aquí donde encontramos la principal fuente ideológica de contraposición al socialismo. Inmediatamente veremos cómo los fascismos reivindican los valores desigualitarios, pero, por el momento, sí cabe decir que algunos de los principales reproches antisocialistas que aparecen en una ideología que continuamente se autodenominaba socialista se vinculan, más o menos, a los siguientes criterios.

En primer lugar, en algunos casos se reprochaba al socialismo su democratismo y su debilidad expresada en «tibieza». La larga lucha socialista por la extensión del sufragio, junto con la participación en las instituciones parlamentarias y las prácticas políticas educativas y de democracia directa extraparlamentaria, habían ligado a algunos partidos socialistas con el democratismo radical.

En un sentido estaban tan corruptos como «los partidos burgueses» por las prácticas del parlamentarismo. En otro muy distinto, extendían doctrinas materialistas, reivindicativas, racionalistas, populares y democráticas que los hacían incompatibles con el romanticismo, el irracionalismo, el aristocratismo, la insistencia en el mantenimiento del orden, etc., de los fascismos. Así, no era sólo que el régimen parlamentario y los partidos (también los socialistas) enturbiaran con sus manejos los intereses del pueblo, no era sólo que propugnaran una visión del mundo incompatible con los aspectos ideológicos (y, por cierto, con los apoyos sociales) de los fascismos, también las ideas de participación y democracia igualitaria, les eran a los fascismos profundamente extrañas e indeseables.

Y esto es justamente lo que hace que, desde el discurso fascista, se admiren, a veces, algunos componentes del comunismo. Y no exclusivamente es importante advertirlo, tras el pacto Hitler-Stalin. Los movimientos fascistas, en general, calificaban al comunismo como la encarnación del mal (en tanto ejemplo extremo de igualitarismo, materialismo, etc.), pero salvaban los rasgos autoritarios y totalitarios que creían percibir en él. La lucha en las calles, los asesinatos, el enfrentamiento político directo y violento, no evitaban que en algunos de sus comentarios hacia el «enemigo» se deslizara un elogio hacia su fuerza, su determinación y la forma en que también negaba los presupuestos básicos de la democracia «burguesa».

En segundo lugar, al socialismo se le reprochaba su idea de igualdad que anulaba diferencias que no debían borrarse, sino integrarse en el todo nacional-totalitario. El igualitarismo era una enfermedad, y una enfermedad de mediocres. Los partidos socialistas representaban lo débil y lo inferior. No eran más que los representantes

del rebaño y, como tales, debían ser aplastados y eliminados del mapa político. Pero una correcta comparación con este otro aspecto de la oposición al socialismo exige un análisis pormenorizado de las concepciones fascistas de jerarquía y liderazgo, tema que abordaremos a continuación.

Disciplinamiento, jerarquía y liderazgo

Posiblemente los de jerarquía y desigualdad, unidos a los de caudillo y disciplina, sean los aspectos más llamativos de las ideologías fascistas. Todos ellos han de ser cuidadosamente examinados en su interrelación en la medida en que, además, están íntimamente vinculados a conceptos extremadamente importantes para una comprensión del fascismo tales como los movimientos de masas, la manipulación, la irracionalidad, etc.

Una de las aspiraciones más repetidas y subrayadas por los movimientos fascistas fue la consecución de un orden social y político armónico en el que los conflictos de clase, interés u opinión no existieran. Un orden, como ya sabemos, en el que la unidad y la uniformidad reemplazaran a la pluralidad y las diferencias, permitiendo, de este modo, la superación de los antagonismos que desgarraban a las sociedades de su época. Pero esta búsqueda de la armonía no adoptaba la forma liberal de libre juego de intereses y grupos que al perseguir sus intereses particulares generaban una sociedad ordenada y justa. Tampoco la forma socialista que aconsejaba la remoción de las desigualdades sociales y políticas como única vía hacia una sociedad reconciliada. Por el contrario, para los fascismos era posible el logro de una sociedad sin conflictos o antagonismos mediante la apelación a una unidad de orden superior (nación, raza, etc.) que debía

ordenar la disgregación en un todo orgánico-corporativo. Para ello, no se suponía necesario promover cambios drásticos en la estructura social o en la distribución de la riqueza, ni tampoco reivindicar una mayor igualdad que hiciera posible la confluencia de intereses de individuos y grupos, y, mucho menos, generar una mayor libertad que permitiera el ajuste de diferencias y la consecución de un consenso social y político. Dicho de otro modo, las apelaciones corporativas, orgánicas, etc., de los fascismos hacían que la «utopía fascista» presentara como deseable una sociedad con una sola voz, pero desigualitaria y jerárquica; con una sola voluntad, pero no basada en el consenso racional en torno a fines; con un solo interés, pero sin por eso eliminar las distinciones que dan origen a las diferencias de intereses. En definitiva, los fascismos reivindicaban la bondad de la desigualdad social y política, la consideraban adecuada, justa e inevitable, pero rechazaban sus consecuencias: el conflicto y el antagonismo. Por eso solían encontrarse realmente cómodos en las estructuras capitalistas, aun cuando introdujeran en ellas nuevas elites (las propias o las directamente vinculadas con las propias), e intentaran subordinar, en lo que les era posible, los viejos a los nuevos poderes. Lo que, en cualquier caso, no estaban dispuestos a tolerar, eran los posibles antagonismos a los que aquella estructura pudiera dar lugar.

Es de este punto del que surge la necesidad de disciplinamiento social y político, que, controlando violentamente la multiplicidad de intereses, posiciones, ideologías y opiniones, los reduzca a una unidad: la del Estado, el partido o el líder. Disciplina significa así el establecimiento de una jerarquización férrea, una congelación de las «funciones» que debe desempeñar cada grupo, y una petición constante de sacrificio de los intereses particulares (indeseables, egoístas, «burgueses», etc.) en aras de un

fin «más alto». Las ideas variadas de los fascismos respecto del Estado (nacional-corporativo, totalitario, *Führerstaat,* etc.) mantienen un elemento común que se plasma en la idea mussoliniana de que la autoridad se ejerce verticalmente hacia abajo, mientras que la responsabilidad política es exigible «hacia arriba». En otros términos, la jerarquización del entramado político es coherente con la exigencia de sacrificios a lo particular, con la congelación y la adscripción de los privilegios y con la eterna vigilancia que garantiza la obediencia.

En estas condiciones la construcción del Estado o la configuración de la sociedad adopta una estructura vertical y piramidal en cuya cúspide el líder gobierna, determina y decide sobre los fines políticos que deben salvaguardarse y los que deben eliminarse o dejarse de lado. Por eso resulta tan importante el papel del caudillo (*Führer, Duce*) en la concepción del mundo de los fascismos.

La aparición de caudillos no es, desde luego, nueva ni hubo que esperar al siglo XX para que fuera un hecho relevante de la historia política. Pero lo que sí es específicamente nuevo en el caso de los fascismos es la peculiar mezcla de ciencia y romanticismo en la aplicación de todos los medios ideológicos de manipulación y de propaganda necesarios para crear y fortalecer la posición superior del líder y su autoridad incontrovertible sobre las masas. Así, el reconocimiento «intersubjetivo» del carisma del líder estuvo desde un principio sujeto a grados de manipulación «científico»-propagandístico realmente considerables. En otras palabras, el carisma fue impulsado, complementado y construido por un refinado proceso preparatorio (basado en los hallazgos de la nueva psicología de masas, de la propaganda política, etc.) que aspiraba a crear tanto en los ciudadanos como en los seguidores o en los oponentes políticos una imagen adecuada en cada momento a los propósitos del movimien-

to. Unos y otros fueron aterrorizados, silenciados, manipulados o llevados al asentimiento por una combinación de terror, intriga, subvaloración y teatralidad de las que el líder surgía gradualmente como infalible, invencible o perseguido, pero, en todo caso, como el único capaz de juicio político justo, mientras sus adversarios eran presentados como agresores o traidores, débiles o incapaces.

Sin embargo, por mucho que la propaganda funcionara casi en completo acuerdo con las ciencias de manipulación de la conducta, por mucho que la incorporación de esos nuevos métodos fuera tomado por el fascismo con incomparablemente mayor seriedad y manejado con mucha más efectividad que por ningún otro movimiento político de la época, tales recursos difícilmente hubieran tenido éxito de no haber sido capaces de conseguir que individuos y masas, en situaciones sociales realmente críticas, dejaran de lado el análisis racional de las propuestas políticas y se embarcaran en una ciega aceptación de las mismas. En efecto, en la relación con el líder que las ideologías fascistas ponen en marcha, la exigencia de fe sin límites en sus decisiones es el supuesto previo. En política, se nos dice, la racionalidad de nada sirve. Sólo la confianza y la fe, una especie de «amor» al jefe, y la obediencia, garantizan la elección correcta y con ella el engrandecimiento de la comunidad y del individuo mismo. Así, las masas de seguidores deben convertirse en sumisos oyentes de la «verdad» revelada por el caudillo que, gracias a sus cualidades extraordinarias y a una intuición casi divina, es siempre capaz de identificar los intereses de la nación, la raza o el Estado.

La relación del caudillo con la masa sustituye a la vinculación del líder con el pueblo. La primera es emocional, directa, basada en el espectáculo, en la fe, en el éxtasis colectivo. La segunda, basada en racionalidad y responsabilidad, sólo ejemplifica para los fascismos lo

débil y lo engañoso. Frente a la masa, en el espectáculo de masas, el caudillo es el único sujeto activo: «Cuando las masas son cera entre mis manos... me siento como parte de ellas» afirmaba Mussolini, pero, continuaba, «persiste en mí cierto sentimiento de aversión, como la que siente el escultor por la arcilla que está moldeando.» En todo caso, seguía, «la multitud adora a los hombres fuertes. La multitud es como una mujer» (*cit.*, en Schapiro, 1981, 71). De este modo, la cosificación de las masas se une en los fascismos con la exaltación de la virilidad del hombre fuerte. Desde la «violación de la hembra masa» de Hitler, a la idea de patria-madre-novia de José Antonio Primo de Rivera, las gradaciones de esa exaltación fueron variadas. En todo caso, la vinculación de masa y hembra, así como su cosificación, fueron típicas de los fascismos y uno de sus argumentos ideológicos más queridos.

Las metáforas fascistas sobre la masa-objeto dispuesta a que sus «mejores» la manipulen adecuadamente, son extremadamente importantes para comprender el significado político de la jefatura en estos movimientos. Como Fijalkowski (1966, 252) señalaba en su estudio sobre Carl Schmitt, lo que resulta a estas alturas específicamente propio de la actividad del pueblo no es votar o discutir, sino expresar por aclamación su aprobación o su repulsa, vitorear a un jefe o aplaudir una propuesta. Los procesos de comunicación «cargados» y dirigidos emocionalmente sustituyen a las instancias intermedias (partidos, asociaciones, grupos) y hasta las hacen ofensivas para el principio de identidad entre el que manda y los que obedecen. De este modo, el contexto de relación del caudillo con la masa es el de una argumentación casi religiosa a través de la cual la mística de la sangre, de la raza o de la patria reemplaza a las capacidades racionales de los oyentes a los que no se les exi-

ge otra cosa que la glorificación y divinización del líder. Y esa glorificación llegó, a veces, a extremos inusitados: ya en algunas esquelas mortuorias anteriores a 1933, el nombre de Adolf Hitler reemplazaba al de Dios. (Véase Bracher, 1973, I, 201.)

Acaso por ello se han producido una gran cantidad de análisis sobre aspectos psicológicos de los fascismos. Estudios como los de Erich Fromm (1971; e. o., 1942), Wilhem Reich (1973; e. o., 1933) o Theodor W. Adorno (1950) son hoy ya clásicos. En ellos se trataba, por ejemplo, de explicar cómo la inseguridad empujaba hacia la obediencia ciega, o bien qué atributos de una personalidad autoritaria la hacían receptora del mensaje fascista, o bien se intentaban delimitar las claves de la psicología de masas que el fascismo utilizó con tanto éxito. Sin embargo, como estos mismos autores ponían de manifiesto, esta explicación psicológica no es sino una interpretación, un enfoque útil, dentro de un conjunto más amplio de factores e instrumentos analíticos, pues la perspectiva estrictamente psicologista no puede explicar por sí misma un fenómeno político de la complejidad de los fascismos.

Conviene aquí introducir de nuevo la diferenciación entre los movimientos y los sistemas fascistas. El proceso de penetración durante la fase de ascenso de los fascismos se efectuó a través de un paulatino control o destrucción del conjunto de redes sociales y políticas existentes en la sociedad. La «colocación» en lugares claves de activistas fieles, el establecimiento de vinculaciones con grupos de presión, la ampliación de las redes de poder ya controladas, el reclutamiento y fascitización de sectores marginados, etc., fueron los factores cruciales en la estrategia fascista de toma del poder. Pero la profundización del poder fascista en las diversas zonas donde ya poseía influencia y, desde luego, la construcción de los

sistemas políticos fascistas, estuvo animada, acaso más que por ningún otro objetivo, por la búsqueda del logro de la completa atomización social. Los fascismos en el poder, en grados diferentes, pero con coherencia similar, buscaron el aislamiento paulatino de los individuos y grupos y la ruptura de los canales de comunicación y relación mutua. Puesto que los intereses y perspectivas particulares habían sido ya consecuentemente difamados y se les suponía necesariamente subordinados a la comunidad y a su voluntad expresada por el caudillo, la ruptura de los vínculos particulares constituía simplemente la conclusión lógica, y así se convirtió en un hecho característico de las ideologías fascistas que la persiguieron con éxito diverso. La familia, el grupo de pares, los compañeros de trabajo, las asociaciones profesionales o recreativas, por no hablar, desde luego, de cualquier asociación de índole política, fueron intervenidos, destruidos o sustituidos por canales organizativos del propio partido fascista. Como reductos que eran de lo particular, de lo egoísta e inconfesable, debían ser consecuentemente «copados», arrumbados y disciplinados para hacerlos de este modo parte integrante del todo orgánico y armónico. La pluralidad de voces seguiría escuchándose a menos que esas asociaciones intermedias más o menos informales se domesticaran y se reemplazaran adecuadamente.

Esta operación, brillantemente descrita por Hannah Arendt (1974), aspiraba a convertir a los individuos en seres atomizados y aislados, cuyo único punto de unión se hallaba en la cúspide: en el caudillo que, como un «padre», velaba por todos ellos. El alejamiento de la realidad de las masas de seguidores fascistas y la sustitución de aquélla por ciertas fantasías e imaginaciones, tenía en esta estructura su mejor garantía. Gracias a ella la resistencia a la manipulación se hacía cada vez más

baja al no tener elementos intersubjetivos a los que referirla, mientras la capacidad para cualquier asociación libre y no regulada entre semejantes descendía incontenibilemente.

En cierto modo, esta tendencia supone la anulación del individuo en tanto que individuo, pues se exige de él que se autoinmole, que elimine sus intereses, su racionalidad, sus vínculos, su unicidad y su singularidad en aras del principio colectivo encarnado en el caudillo. De aquí proviene la preocupación de los fascismos por el sacrificio y el servicio. Un simpatizante del fascismo español supo expresarlo con claridad: el fascismo simboliza la ofensiva contra una antigua forma de entender la «vida como civilización» y su sustitución por uno nuevo planteamiento, «la vida como servicio» (Arrese, 1945, 27).

Se produce así un cambio en la función social de la ideología, puesto que el discurso muestra de manera inmediata lo que se exige al individuo (sacrificio, servicio, autoinmolación), pero trastoca radicalmente los valores a los que refiere el juicio de éste: la penuria es bendición, la desgracia es gracia, la felicidad sólo está en el dolor (vid. Marcuse, 1972, 68). Bajo la ideología de los fascismos se produce una transvaloración de acuerdo con la cual se espera que los deseos propios se conviertan en objeto de odio y que se persiga lo que produce autoanulación individual para preparar así la disolución definitiva del yo en la comunidad organizada según los principios de jerarquía, autoridad vertical y orden. Estamos contra la vida fácil, decía Mussolini; la vida es milicia purificada por servicio y sacrificio, afirmaba José Antonio Primo de Rivera; vivir y servir es lo mismo, se leía en *Der deutsche Student*.

Pero esta ideología «desilusionante» que promueve un futuro de sacrificio y no de esperanza necesita, por ello mismo, estipular una función «ilusionante» para penetrar

adecuadamente la vida social. Y esta función en los fascismos la ocupó el sueño de una vida de poder, liderazgo y superioridad sobre «los otros»: razas inferiores (judíos, gitanos...), pueblos esclavos (eslavos, polacos, etíopes...), la hez de la sociedad (comunistas, liberales, homosexuales...), etc. Así, la institución del «chivo expiatorio» tuvo una penetración que pervivió más allá de la mera toma del poder, convirtiéndose en un potente motor de justificación del exterminio, la guerra y la dominación.

En esta misma línea, y no de menor importancia, tenemos el tipo de manipulación de los vínculos de las personas que se prepara en el seno de las organizaciones fascistas. El sentimiento de hermandad y comunidad recreado en el interior de éstas requiere, sin embargo, de unas referencias previas a la violencia, la propaganda y los rituales de los fascismos.

Violencia, propaganda y ritual

Se ha dicho, con razón, que la utilización de la violencia en el período de entreguerras no fue ni mucho menos, privativa de los movimientos fascistas. Tanto grupos de derecha radical como de izquierda revolucionaria usaban de ella con asiduidad, en un contexto histórico donde, por lo demás, los discursos cargados de apelaciones violentas eran bastante habituales. Sin embargo, hubo un sentido en el que el uso de la violencia por los fascismos fue superior al de los demás grupos. Existen pocos casos en la historia donde los métodos violentos fueran utilizados de una manera tan precisa, sistemática, racionalizada y organizada. Y menos casos aún en los que la combinación de ésta con la lucha política legal, con coaliciones con partidos de orden, etc., se produjera sin excesivos conflictos.

Es claro que todo preparaba en las ideologías fascistas para el uso de métodos violentos. Su insistencia en el poder como categoría expansiva, la afirmación de la superioridad de razas o naciones, la exaltación de la virilidad y de la acción, la exigencia de fe en las órdenes de la jerarquía, la creación de grupos responsables de todos los males sociales, etc., creaban un contexto ideológico que conducía directamente a la glorificación de la violencia. Entre otras cosas, la violencia era entendida como un elemento esencial del progreso humano y aquellos que se mostraban dispuestos a utilizarla sin contemplaciones demostraban, al tiempo, su superioridad racial o personal. Eran, por ello mismo, parte de la nueva elite, integrantes del nuevo mundo de los «superhombres».

Sin embargo, las funciones de la violencia en los fascismos excedían de las recién indicadas y no se limitaban a ellas. En primer lugar, hay que aludir a su función más obvia: acabar, reprimir o silenciar a aquellos que se oponían al mensaje fascista, que «alteraban el orden», que propugnaban objetivos indeseables para la raza, la patria o el Estado, etc. En este sentido no sólo se trataba de perseguir la eliminación física de los adversarios, sino de paralizarlos por el terror.

Pero, en segundo lugar, la violencia servía igualmente a la organización interna de los grupos fascistas. La creación de grupos de asalto paramilitares, cuyo objetivo no disimulado era promover la eficacia en el uso de métodos violentos, proporcionaba también un importante escape psicológico a los afiliados, a los que dotaba de un grupo de referencia preciso y de un objetivo «lleno de sentido»: eliminar al «enemigo». El estilo directo y las francachelas, la ruptura en el interior de la organización de las barreras de clase, la espontaneidad, el uso del insulto y la ridiculización «hacia fuera», de la hermandad y la camaradería «hacia dentro», eran otros tantos instru-

mentos de las organizaciones violentas fascistas que sabían de su efectividad para la creación de militantes fieles. En esta línea las organizaciones violentas ofrecían a sus miembros un alto sentimiento de seguridad psicológica y de orden, al tiempo que eran capaces de crear bases políticas dispuestas a disolverse en la acción irreflexiva e irracional. En un libro del italiano F. Bernardino, titulado *Diario de un escuadrista,* editado y anunciado en la revista falangista *Haz,* se dice: «El primero de mes me inscribo en la vanguardia estudiantil fascista. No conozco los programas ni los estatutos del fascismo, ni me interesa en realidad conocerlos. Por otra parte, seguramente no los comprendería.» Todo mueve a la acción sin más objetivo preciso que la acción misma.

Antiintelectualismo y fanatización se dan la mano. En carta del 12 de octubre de 1934, dirigida por Francisco Bravo a José Antonio Primo de Rivera se lee: «Desestima todo complejo liberal; ni Unamuno ni Ortega, ni, claro es, todos nuestros intelectuales, valen lo que un rapaz rabioso de veinte años fanatizado por su pasión española» (Bravo, 1940, 218). Oswald Mosley, líder del fascismo inglés, escribía, por su lado: «Ningún hombre va muy lejos si sabe dónde va.» Se trataba, pues, de no saberlo y de actuar, pese a todo, con resolución y firmeza en el empleo de una violencia necesaria, saludable y regeneradora. El desprecio por la reflexión y el pensamiento racional es, simplemente, la otra cara de esta extrema reivindicación de la acción sin finalidad aparente. Es evidente que el culto por la fuerza física, la brutalidad y el instinto que se promovía en el interior de esas organizaciones, convenientemente entrelazados con los otros rasgos aludidos, promovía fórmulas de socialización autoritaria extremadamente eficaces que alcanzaban a todos sus integrantes.

Pero, en tercer lugar, la violencia cumple también otra

función en las ideologías fascistas: simbolizar lo que la violencia simboliza, en perfecta sintonía con los rasgos totalitarios de los fascismos, es la capacidad del poder de llegar a todas partes, de alcanzar a todos los grupos y de moverse con tal arbitrariedad sobre el conjunto de la sociedad que nadie pueda pensar en escapar a su «largo brazo». Y, en esta medida, curiosamente, la violencia genera mecanismos que la convierten en el más eficaz instrumento de propaganda: sintetiza en un segundo todo el programa de los fascismos (fuerza, justa venganza, lucha, restablecimiento del orden y de la jerarquía «natural», obediencia, amenaza, acción, etc.).

Un importante historiador del nacional-socialismo alemán, Hans Mommsen (1976, 181 ss.), afirma que el *NDSAP* no era, en esencia, más que una organización de propaganda política que implantaba y profundizaba el principio de liderazgo hasta tal extremo que incluso las discusiones políticas en los comités del partido terminaron por desaparecer. De hecho, aunque nada nuevo ni original encerraban las páginas de *Mein Kampf*, su más importante aportación al movimiento del que formaba parte fue la aplicación de técnicas simples y eficaces de organización, propaganda y manipulación de masas. La continua apelación al principio del derecho del más fuerte, la repetición de fórmulas simplistas y maniqueas, la conversión de las futuras víctimas en agresores del pueblo o de la raza, el uso de todos los medios para movilizar a las masas contra un enemigo elevado a la categoría de absoluto, son algunos de los temas tratados en este texto. La importancia que los fascismos siempre concedieron a este tipo de propaganda es patente en la frase, también de Adolf Hitler, de acuerdo con la cual la primera función de la propaganda es el reclutamiento de personas para la organización y la primera función de la organización el reclutamiento de personas para la propaganda.

Aquí topamos con otro de los aspectos más interesantes de los fascismos: su lenguaje político. Como «imperialismo de la palabra» (Karl Kraus), el «lenguaje de la violencia» de los movimientos y sistemas fascistas no se estructura como vehículo de comunicación o de diálogo, sino como instrumento de transmisión de decisiones ya formuladas (vid. Winckler, 1979, 34 ss.), cuya aspiración última es el silencio y la aceptación por parte del oyente. En este sentido, el lenguaje fascista no comunica significados, sino que ordena; no busca comprensión, sino obediencia; no persigue ofrecer razones, sino apelar a lo irracional. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (1971, 250) lo expresaron con claridad: «Al fascista es difícil dirigirse. El hecho de que otro tome la palabra le parece ya una interrupción desvergonzada. Es inaccesible a la razón porque sólo la ve en la capitulación del otro.»

Es sobradamente sabida la ambigüedad que los fascismos mantuvieron en gran cantidad de temas, las variaciones de su discurso, dependiendo de los interlocutores, su utilización como sinónimos de términos antónimos («revolución legal», liberación a través del control total, felicidad en la desdicha, anticapitalismo-anticomunismo-antisocialismo, etc.), y, en definitiva, su extraordinaria capacidad para plasmar términos contradictorios como si fueran complementarios. Así, en el año 1934 en la cuenca del Ruhr y ante los trabajadores de las fábricas de Herr Krupp, Göring podía afirmar con total seriedad que Krupp no era otra cosa que el prototipo de obrero alemán, sin que la metamorfosis semántica produjera ya estupor alguno. (Véase Faye, 1974, 117 ss.)

De algún modo, este tipo de lenguaje basado en la orden y la anfibiología, cerrado, ambiguo y autoritario sirvió como mecanismo de aglutinamiento de los seguidores que, a través de la repetición de fórmulas grandilocuentes pero vacías de contenido, ambiguas, pero agresi-

vas, maniqueas, pero tranquilizantes, porque ordenaban el mundo en forma simple, producía una sensación de «estar en el secreto» y un «blindaje» frente a la realidad. La atomización y el aislamiento eran reforzados y conducían a la obediencia en la medida en que la interpretación correcta de lo expresado acababa siendo, en definitiva, un nuevo monopolio, y no el menos importante desde luego, del caudillo.

Todo esto adquirió particular significación en los actos de masas y en el estilo oratorio en ellos desarrollados. El método característico de los oradores fascistas pasaba por la reducción del argumento a unas pocas ideas simples, agresivas y llenas de emotividad, que perseguían una amplia difusión, así como un aumento del potencial integrador del discurso. Normalmente éste se iniciaba con una fase melancólica en la que la autocompasión por la situación existente se complementaba con un catálogo de las injusticias sufridas por el pueblo. Se procedía a continuación a una identificación apasionada de los responsables de esa situación, con la consecuente elaboración del «mito negativo» del que se tratara (judíos, liberalismo, socialistas, etc.). En agudo contraste aparece en la fase subsiguiente la elaboración del mito positivo, identificado con el movimiento fascista, que se presentaba como la parte «sana» de la sociedad y como la única esperanza de batir al «enemigo» diseñado con anterioridad. Por último, aparecía la invitación a la lucha, que solía coincidir con el momento de mayor exaltación, con las aclamaciones y los vítores, y, eventualmente, con los altercados que se producían al disolverse las concentraciones de masas. (Véase Silva, 1975, 179.)

Es evidente que, en el desarrollo de estas técnicas discursivas, así como en el conjunto de la política de los fascismos, lo que hemos denominado ritual, cobra una enorme importancia. La conversión de la política en esté-

tica, el culto a los uniformes, el saludo «romano», la «consagración» de banderas y estandartes, las ceremonias espectaculares, las manifestaciones y desfiles, la atención prestada a la decoración y a los «escenarios» en los que se desarrollaban las concentraciones de masas, la teatralización de los discursos (el retraso del orador principal, el aumento de la tensión discursiva hasta el momento extático de su aparición), etc., eran todos elementos fundamentales para la ideologías fascistas.

En efecto, todo este efectismo emocional que rodeó siempre a las prácticas políticas de los fascismos no era un requisito accesorio de las mismas, sino que nos conduce directamente al núcleo de su ideología. Para una concepción política que exige a los individuos su sacrificio en tanto que tales, la creación de una comunidad de «amigos» enfrentada al enemigo absoluto y vivida, precisamente, en un contexto de jerarquización militar, el «rito» resulta esencial en tanto que pone al auditorio en la situación anímica necesaria para la exaltación final del caudillo como centro del espectáculo. Las grandes concentraciones de masas, de este modo, unen a los individuos dentro de un orden jerárquico, presidido por el caudillo, que pretende ser un modelo en pequeña escala de la sociedad totalitaria. Sin todas estas liturgias, simplemente, el fascismo no existiría. Ramiro Ledesma (1968, 162), refiriéndose a las organizaciones violentas, lo hace explícito: «Unas milicias que carecían de himnos, de cánticos, es decir, de música que, además, no efectuaban nunca marchas, excursiones, etc., tenían que carecer por fuerza de eficacia militar y combativa. Sin marchas ni música no hay ni puede haber milicias.»

Así, los componentes románticos, irracionalistas, emotivistas, sentimentales, heroicos, viriles, la glorificación de la muerte, etc., se conjugan en violencia, propaganda y ritual, constituyendo técnicas formativas e instrumentales

al servicio de una finalidad política que los fascismos nunca ocultaron, aun cuando siempre se subestimara: la conquista definitiva del poder.

Partido, Estado y totalitarismo

El asentamiento del fascismo en Italia y del nacionalsocialismo en Alemania siguió pautas paralelas, pero de ningún modo idénticas. En Italia, acaso debido a que desde su unificación nacional nunca había existido una fuerte autoridad estatal, Mussolini no tenía que temer, en principio, ninguna oposición básica hacia las políticas fascistas dentro de las poco cohesionadas burocracias estatales. Por lo demás, parecía necesario reforzar el Estado italiano si quería lograrse la consolidación de Italia como nación industrial en el mercado mundial. Como Franz Neumann señalaba en una ocasión, si el fascismo italiano alabó de forma delirante al Estado fue porque éste siempre había sido débil en la historia de Italia.

De este modo, Mussolini buscó consciente y coherentemente la fascistización del Estado existente. O, dicho de otro modo, intentó promover la identificación del *Partido Nazionale Fascista* y los aparatos del Estado italiano. Por lo pronto, insertó al Gran Consejo del Fascio entre los órganos constitucionales del Estado, y en 1928 confirió a esta institución la designación de la lista única de candidatos a la Cámara de Diputados, que sería transformada en 1939 en Cámara de los Fascios y las Corporaciones. En 1938 el partido se convirtió en persona jurídica de carácter constitucional definida como «milicia civil voluntaria a las órdenes del *Duce* y al servicio del Estado fascista». Las escuadras de combate, por un lado, fueron igualmente transformadas en Milicia de Seguridad Nacional y, en general, todos y cada uno de los órganos

del partido fueron adquiriendo paulatinamente una posición estatal que produce la completa fusión entre partido y Estado. Como el propio Mussolini señala, el Partido Nazionale Fascista no conserva de tal sino el nombre, ya que forma parte de las fuerzas organizadas del Estado y, en estricta lógica, ni él puede escapar a la inexorable necesidad que implica la doctrina fascista de que todo se integre en el Estado.

El modelo alemán es, como ya se ha indicado, distinto. El nacional-socialismo se vio enfrentado desde un primer momento a un aparato estatal consolidado desde hacia varias décadas y que, aunque era claramente conservador en muchos aspectos, estaba lejos de ser fácilmente adaptable a las intenciones políticas nazis. Por eso pronto se produjeron las primeras discusiones sobre competencias entre las viejas y las nuevas burocracias. La teoría del Estado total de Carl Schmitt y Ernst Forsthoff, influida por las visiones italianas sobre el tema de Gentile y otros, fue pronto desplazada por la idea, igualmente schmittiana, de una distinción entre el Estado como elemento político estático y el partido como elemento político dinámico. Sin embargo, esta vaga definición nunca llegó a precisarse en la práctica. Ni siquiera en la ley de 1933: «Para asegurar la unidad del partido y del Estado.» En ella, es cierto, el partido nazi es definido, como en Italia, como una corporación de derecho público, pero, al mismo tiempo, tanto el partido como las fuerzas de asalto *(SA)* eran sometidas a una jurisdicción autónoma respecto de la estatal. En 1936 el puesto de Himmler como cabeza de las *SS* se amalgamó con el recién creado puesto gubernamental de jefe de la policía estatal, con lo que ésta venía a depender jerárquica y directamente del *Führer.* En 1937 el jefe de las *SS* encomendó a la policía política la tarea de crear un nuevo orden político, y no sólo de garantizarlo. En 1938, tras la anexión de Austria,

se autoriza a Himmler a tomar las medidas necesarias para la seguridad, «aunque se traspasen los límites legales establecidos». Así, la autoridad que se generaba era cada vez más incontrolada y legalmente ilimitada. En particular, el *Führer* y las *SS* pasaban por encima de las leyes por ellos mismos dictadas, por encima del orden jurídico estatal, de las autoridades civiles y militares y de la administración.

Podría uno preguntarse el porqué de esta actuación desde el momento en que Hitler tenía a su disposición todos los instrumentos legales que le hubieran permitido cambiar las leyes o disponer de las burocracias estatales en la dirección que hubiera deseado. Pero, aunque las leyes individuales no supusieron ningún obstáculo particular, el orden legal como tal podía llegar a convertirse en un problema. En otras palabras, la persistencia de un sistema establecido de reglas, hábitos o instituciones, puede constituirse en un momento en una barrera a la acción libre, no restringida y arbitraria de un caudillo, aunque sólo sea porque crean una demora en la actualización de su voluntad (*vid.* F. Neumann, 1968). Por lo demás, el desprecio hacia la legalidad como tal resulta patente en ejemplos como el que sigue: la Constitución de Weimar fue, desde luego, completamente marginada, pero nunca el nacional-socialismo se tomó la molestia de abolirla.

Fue precisamente para hacer a un lado al orden legal y destruir con él cualquier principio de seguridad jurídica, por lo que el nacional-socialismo recurrió al principio de liderazgo como absoluto e ilimitado. De hecho, no hay exageración en afirmar que la Constitución del III Reich no era otra que el poder omnímodo del *Führer*. (Véase Bracher, 1973, II, 90.)

De hecho, hasta el propio *NSDAP* como partido se vio paulatinamente confinado a un papel político muy secundario, siendo arrinconado por ciertos altos funcio-

narios de la organización que continuamente interferían de modo personal las decisiones de secciones del partido y las funciones políticas estatales, regionales y locales, creando con ello un auténtico confusionismo y un laberinto de competencias y jerarquías difícilmente inteligible. De resultas de todo ello, y aunque en una primera fase de la toma del poder Hitler se vio obligado a hacer concesiones a las elites conservadoras en el ejército, la economía y la administración (lo que le permitió, entre otras cosas, la consolidación de su poder), a partir de un determinado momento el proceso político bajo el nacional-socialismo quedó subordinado al caos producido por las luchas, antagonismos y rivalidades dentro de la elite nazi. Las teorías del sistema nacional-socialista como «Estado dual» (Fraenkel) o como «caos dirigido» (Mommsen, Bracher, etc.) tratan de dar cuenta de cómo los paralelismos institucionales Estado-partido-elites producían un confusionismo absoluto. Este confusionismo, con todo, sirvió para anular cualquier resistencia de los súbditos, que nunca sabían qué autoridad estaba sobre las otras (Estado, *SA, SS, NSDAP,* etc.), al tiempo que constituyó la base de la técnica de poder decisionista del caudillo que se erigía en el punto de referencia último y único de todas las disputas entre las diversas elites y organizaciones. De hecho, el acceso al *Führer* era difícil, incluso para sus ministros, e imposible para algunos, y, por si esto fuera poco, atribuirle una decisión clara en un tema concreto era igualmente complicado (vid. Kershaw, 1987 y 1989). Todo apuntaba a la creación de un lugar político privilegiado desde cuya altura controlar todo el entramado de luchas de facciones.

A través de este proceso, Hitler logró una posición como árbitro supremo entre las distintas autoridades en conflicto mucho más poderosa y fundamental que la de Mussolini. De hecho, a Hitler le gustaba subrayar la

superioridad del Estado-caudillo *(Führerstaat)* sobre todas las demás formas de Estado, incluyendo el totalitario. Sólo en esa forma superior era posible que el caudillo, tras su aclamación, adquiriera una autoridad suprema que no podía ser desafiada por razones legales o de otra clase bajo ninguna circunstancia. Así se demostraba que no era pura retórica el que en todas las fórmulas oficiales relativas a la dirección del partido y de las *SS* apareciera la expresión «la voluntad del *Führer* es la ley suprema». Y el problema con Mussolini y su Estado totalitario era que no contaba con esa posición inexpugnable, lo que le obligaba, pese a sus esfuerzos, a tener que hacer convivir su autoridad con otros grupos de poder dentro del Estado, del partido, etc.

No hay que decir que esta culminación del poder en el modelo nacional-socialista no significó en absoluto planificación o eficiencia, y, mucho menos monolitismo, como querían los principios de la teoría totalitaria italiana, sino más bien, «un sistema de decisiones arbitrarias y conflictos bajo el único control de una conducción incontrolable» (Bracher, 1983, 49). Un sistema en el cual el poder del caudillo era absoluto, exclusivo e ilimitado.

Ahora bien, ¿cuál de los dos modelos resultó ser el «totalitario», después de todo? Y, todavía más, ¿qué significa exactamente el totalitarismo? Y, en este sentido, ¿cabe referirse a él como un elemento típico de todos los fascismos o bien hemos de restringir su uso al nacional-socialismo?

El término totalitario era extraño a la tradición política occidental. Podemos encontrar antecedentes del mismo en algunas referencias a la «guerra total» de los jacobinos o en la idea hegeliana del Estado como encarnación de la totalidad o en la transformación total de la sociedad a través de la revolución en Marx y Engels. Pero lo cierto es que su uso en el sentido actual

debe aguardar a la obra del teórico del fascismo italiano, Giovanni Gentile, que hablaba de la nueva ideología como «una concepción total de la vida». Mussolini recoge la idea y la aplica a la estructuración del Estado fascista italiano ya en un discurso de 1925 en el que la usa para referirse a la necesidad de terminar con los vestigios de oposición interna dada «la nostra feroce volontá totalitaria» y acuña su famosa fórmula: *Tutto nello Stato, niente al fuori dello Stato, nulla contro lo Stato.* Esta definición particular encontró bastante eco en otros movimientos fascistas. Así, en el manifiesto político de «La conquista del Estado» se lee: «Hay tan sólo libertades políticas en el Estado, no sobre el Estado o frente al Estado» (Aparicio, 1939, 5).

Sin embargo, en Alemania el uso del término fue restringiéndose, y, aunque Ernst Jünger lo utilizara desde 1930 para referirse a la «movilización total» (integración de la población en masas que actuaran jerárquicamente en busca de objetivos nacionales), y Goebbels o Carl Schmitt lo hicieran también suyo, Hitler no simpatizaba excesivamente con él. Acaso porque no quería que le recordara deuda ideológica alguna con los italianos, acaso porque pensaba que su movimiento era de un tenor más radical que el fascismo mussoliniano, acaso porque consideraba que «el Estado es sólo el medio para un fin. [Y] el fin es la conservación de la raza» (cit. en Arendt, 1974, 443, n. 40).

Con posterioridad a la guerra, los analistas políticos hicieron suyo el concepto. Franz Neumann, por ejemplo, en su *Behemoth* (1966) definió al III Reich como «capitalismo monopolista totalitario». Escritos de teóricos críticos y marxistas, ya aludidos por nosotros con anterioridad, empezaron a calificar de ese modo a los fascismos en general. Pronto, sin embargo, el concepto empezó a aplicarse también al comunismo y al stalinismo. No sólo

de la forma en que Arendt (1974) lo hizo, sino en maneras vinculadas a la «lucha anticomunista». Así, Bertram D. Wolfe (1961, 269) escribía que sólo en los crematorios la imaginación de Hitler excedió a los hechos de Stalin. Y, paulatinamente, el totalitarismo se convirtió en un arma arrojadiza en tiempos de guerra fría.

No nos interesa, sin embargo, tratar aquí con detalle la historia del concepto, sino más bien explicitar su contenido y su capacidad de aplicación a las realidades y las ideologías de los fascismos. En este sentido, y tomando como punto de referencia dos definiciones, la de Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski (1966), por un lado, y la de Franz Neumann (1968), por otro, podríamos esquematizar los caracteres del totalitarismo de la siguiente manera:

1. Concentración de todos los instrumentos de poder en manos del partido o de una de élite, organizados jerárquicamente atendiendo al principio de liderazgo y que actúan prevaleciendo sobre las estructuras estatales o confundiéndose con ellas.
2. Estado en el que se anula la autoridad del derecho, se establece el decisionismo de la autoridad política, se elimina la pluralidad en la esfera pública y se interviene en la esfera privada sometiendo ambas a un control policiaco basado en el terror, la propaganda y la manipulación.
3. Sincronización de todas las organizaciones sociales, económicas y políticas puestas ahora al servicio del caudillo; creación y potenciación de nuevas elites que aseguren el control total sobre la población; atomización y aislamiento de los individuos, así como destrucción y debilitamiento de las unidades sociales independientes.
4. Promoción de una ideología oficial, excluyente e impuesta por la violencia a la que se supone que toda la

población debe adherirse y que descansa tanto en el rechazo de valores heredados (libertad, igualitarismo, etc.) como en su sustitución por otros (jerarquía, orden, etcétera) con perfil ideológico propio.

De lo dicho, parece deducirse que las distinciones entre modelos serían más un problema de grado que de cualidad. Pero incluso admitiendo similitudes esenciales a este respecto, permanece una diferencia radical entre el modelo nacional-socialista y sus apelaciones racistas de fundación de un futuro imperio de superhombres arios, y el modelo mussoliniano con sus referencias al *stato totalitario* y a un renacimiento del imperio romano. De hecho, las fórmulas racistas de Hitler no encontraron excesivo eco en los planteamientos italianos. Si el Estado era un mero medio para la conservación de la raza, si era una emanación del *Volk,* si el caudillo debía determinar la actualización de los intereses raciales superiores, entonces la clave racista de la ideología nazi se coloca por encima de los imperativos estatales. En estas condiciones no parece posible asumir que el racismo era una parte integrante de los fascismos mediterráneos del mismo modo en que lo fue en el modelo alemán (y, en parte, centroeuropeo). Y menos si pensamos, por ejemplo, que en el acto fundacional del movimiento fascista en Italia en 1919, cinco de los 191 participantes eran judíos, lo que, aunque se refiera a un período muy anterior a la toma del poder por los nacional-socialistas y los propios fascistas, es un dato sintomático.

Lo cierto es que el determinismo biológico nazi no tiene apoyo en la teoría o la práctica fascista mediterránea, sino superficialmente. Entre otras razones, porque superaba el concepto de nación y se lanzaba a la creación de una elite racial ario/europea que resultaba extraña a, cuando no contradictoria con, otras apelaciones

fascistas. Las ideas de selección natural, de darwinismo evolutivo, de lucha por la existencia, etc., constituyeron, más que ninguna otra referencia ideológica, el centro de las políticas eugenésicas, destructivas y de exterminio del III Reich. Un exterminio completamente impersonal, burocrático y normalizado que produjo más de siete millones de muertos entre locos, retrasados mentales, gitanos, judíos, etc., y sin que en ello contemos las persecuciones propiamente políticas realizadas contra partidos y grupos de oposición, las purgas o los asesinatos en masa en el frente del Este de Europa y un largo etcétera. Gracias a ello el nacional-socialismo alcanzó unas cotas de barbarie y crueldad sin antecedente alguno en la historia de nuestra Europa.

Necesariamente tenemos que aludir aquí a la reciente *Historikerstreit* que se produce en Alemania en los años finales de la década de los ochenta y que intenta —de la mano de Ernst Nolte y otros— «normalizar» la singularidad del exterminio nazi, cuando no justificar las acciones del propio Hitler. De un modo que resulta ideológicamente intencionado, se describe la barbarie de Auschwitz como una reacción ante la ansiedad creada por los acontecimientos que tenían lugar en la Rusia revolucionaria o la aniquilación de los judíos como una copia de tradiciones paralelas y no «como un original». Pero hacer de esos procesos sólo una «innovación técnica» es oscurecer su carácter singular, su sentido de límite —no sólo para nuestra civilización, sino para toda civilización—, y, por ello mismo, olvidar la carga ideológica previa que contenían y que las hizo posibles. En este sentido ciertas advertencias al respecto deben tomarse en consideración, porque la banalización de estos hechos no constituye sólo un «problema alemán», ni tampoco una discusión para historiadores especialistas en el período temporal del caso. Lo queramos o no, la reflexión sobre

este horror pertenece a toda la civilización occidental, porque es ella misma, su sentido y su supervivencia, lo que está en juego.

BIBLIOGRAFIA

La monumental *Opere Omnia* de B. Mussolini recoge en 36 volúmenes sus escritos y discursos compilados por Edoardo y Duilio Sushel, Florencia, 1925-1963. Algunos de ellos han sido traducidos en *Escritos y discursos* en 8 volúmenes (Barcelona, 1935). Más manejable *El fascismo expuesto por B. Mussolini,* Madrid, 1934. En el texto ha sido aludido G. Gentile: *Che cosa e il fascismo? Discorsi e polemiche,* Florencia, 1925. También se ha citado en el texto la edición de A. Hitler, *Mi lucha,* Barcelona, 1962. Respecto del nazismo una interesante colección de documentos se encuentra en J. Noakes y G. Pridham eds., *Documents on Nazism, 1919-1945,* I y II, Exeter, 1984. Ha sido también citado C. Schmitt, *Teología política,* Buenos Aires, 1985, y de igual forma resultan pertinentes C. Schmitt, *El concepto de lo político,* Buenos Aires, 1984, que recoge *Der Begriff des Politischen,* así como *Theorie des Partisanen,* y C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, 1990. De los análisis de las teorías schmittianas destacan J. Fijalkowski, *La trama ideológica del totalitarismo,* Madrid, 1966, y, entre nosotros, el reciente y excelente G. Gómez Orfanell, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt,* Madrid, 1986. En el caso de España pueden manejarse J. A. Primo de Rivera, *Escritos y discursos, 1922-1936,* Madrid, 1977; R. Ledesma, *¿Fascismo en España?,* Barcelona, 1968, y E. Giménez Caballero, *Genio de España,* Barcelona, 1939. Se han citado también en el texto J. L. Arrese, *José Antonio y el Estado totalitario,* Madrid, 1945; F. Bravo, *José Antonio: el hombre, el jefe, el camarada,* Madrid, 1940; J. Aparicio, ed., *La conquista del Estado (antología),* Barcelona, 1939.

Entre las importantes contribuciones marxistas al análisis del fascismo pueden consultarse: D. Guerin, *Fascisme et grand capital,* París, 1945; L. Trotsky: *La lucha contra el fascismo,* Barcelona, 1980; N. Poulantzas, *Fascismo y dictadura,* Madrid, 1976; A. Tasca, *El nacimiento del fascismo,* Barcelona, 1968; A. Gramsci, *Sobre el fascismo,* México, 1979, etc. En todo caso resultan esenciales las contribuciones de O. Bauer, H. Marcuse, A. Rosenberg y otros compiladas en W. Abendroth, ed., *Fascismo y capitalismo,* Barcelona, 1972, así como R. Kühnl, *Liberalismo y fascismo,* Barcelona, 1978; el número 53 (1989) de *Zona Abierta* con contribuciones de I. Kershaw, R. Fletcher y otros, y el análisis de D. Beet-

ham, *Marxism in the Face of Fascism,* Manchester, 1983. También citado en el texto H. J. Laski, *El liberalismo europeo,* México, 1977. Interpretaciones igualmente fundamentales son las de E. Nolte: *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas,* Barcelona, 1971, y *El fascismo en su época,* Barcelona, 1967. También A. J. Gregor, *The Ideology of Fascism,* Nueva York, 1969; S. G. Payne, *El fascismo,* Madrid, 1982; R. Saage, *Faschismustheorien,* Múnich, 1981, y las contribuciones de T. W. Mason, N. Kogan y otros en S. J. Woolf, ed., *The Nature of Fascism,* Londres y Edimburgo, 1968, y *European Fascism,* Londres, 1969. Sigue siendo imprescindible W. Laqueur, ed., *Fascism: A Reader's Guide,* Londres, 1976, con contribuciones esenciales de J. J. Linz, H. Mommsen, A. S. Mildward, Z. Sternhell y otros y abundante bibliografía. Se recogen interpretaciones antiguas y modernas en las compilaciones de E. Nolte ed.: *Theorien über den Faschismus,* Königstein, 1984; A. J. Gregor: *Interpretations of Fascism,* Nueva Jersey, 1974, y R. de Felice, *Il Fascismo,* Bari, 1970. También citados en el texto T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo,* Buenos Aires, 1971; H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem,* Nueva York, 1976.

Sobre el fascismo italiano deben consultarse R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario* (Turín, 1965) y *Mussolini il fascista,* I y II (Turín, 1966 y 1968); E. R. Tannenbaum: *La experiencia fascista* (Madrid, 1974) y F. L. Carnsten, *The Rise of Fascism,* Berkeley-Los Angeles, 1967. Para el nacional-socialismo alemán y sus antecedentes F. Stern, *The Politics of Cultural Despair,* Nueva York, 1965, y, en especial, los trabajos de K. D. Bracher, *La dictadura alemana,* I y II, Madrid, 1973, y *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia,* Buenos Aires-Caracas, 1983. Más recientemente K. Hildebraum, *The Third Reich,* Londres, 1984; A. Sohn-Rethel, *The Economy and Class Structure of German Fascism,* Londres, 1987, y I. Kershaw, *The Hitler Myth,* Oxford, 1987. Para el caso español pueden verse M. Pastor, *Los orígenes del fascismo español,* Madrid, 1975; S. G. Payne, *Falange: Historia del fascismo español,* Madrid, 1985; J. Jiménez Campo, *El fascismo en la crisis de la Segunda República,* Madrid, 1979, y R. del Aguila, *Ideología y Rascismo,* Madrid, 1982.

Se ha citado en el texto sobre la estética del fascismo U. Silva, *Arte e idología del fascismo,* Valencia, 1972. Los análisis relativos a la psicología de masas en T. W. Adorno y otros, *The Authoritarian Personality,* Nueva York, 1950; W. Reich, *Psicología de masas del fascismo,* México, 1973; E. Fromm, *El miedo a la libertad,* Buenos Aires, 1971. El tema del lenguaje fascista en L. Winckler, *La función social del lenguaje fascista,* Barcelona, 1979, y en los trabajos de J. P. Faye *(Théorie du recit y Langages totalitaires),* refundidos bajo el título *Los lenguajes totalitarios* en la versión española (Madrid, 1974).

Sin ánimo de exhaustividad, sobre el totalitarismo deben verse: E. Fraenkel, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship,* Nueva York, 1941; H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, 1974; F. Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of Nationalsocialism, 1933-44,* Nueva York, 1966; F. Neumann, *El Estado democrático y el Estado autoritario,* Buenos Aires, 1968; C. J. Friedrich y Z. K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Nueva York, 1966, y L. Schapiro, *El totalitarismo,* México, 1981. También B. D. Wolfe, *Communist Totalitarianism,* Boston, 1961. Los documentos de la reciente *Historikerstreit* en E. R. Piper, ed., *Historikerstreit: Die Dokumentation der Controverse um die nationalsozialistische Jundenvernichtung,* Múnich, 1987. También el número 44 (1988) de *New German Critique* dedicado a este tema con abundante bibliografía.

Capítulo V

Carl Schmitt y el decisionismo político

Germán Gómez Orfanel

Carl Schmitt es un autor notablemente polémico, que ha suscitado frecuentemente reacciones encontradas; para unos ha sido un «oportunista camaleónico», enterrador de la república de Weimar y jurista oficial del nacional-socialismo; para otros, uno de las más grandes pensadores del siglo XX, un clásico, el nuevo Hobbes.

También se le ha considerado una personalidad poliédrica. Aunque le gustaba definirse como jurista, es también un filósofo de la política, historiador de las doctrinas políticas, politólogo incluso, habiendo publicado también trabajos de crítica literaria. Su obra es amplia y compleja. Aquí nos hemos limitado a hacer un análisis de sus textos más significativos de teoría política.

1. Vida y obra [1]

Carl Schmitt nació en 1888, en Plettenberg (Westfalia), en el seno de una familia católica, circunstancia que ejer-

[1] Desde 1983 disponemos de una amplia biografía de nuestro autor *(Carl Schmitt. Theorist for the Reich)* de la que es artífice Joseph W. Ben-

cerá influencia en su evolución posterior. Tras una breve estancia en la Universidad de Berlín, se trasladará a la de Estrasburgo, doctorándose en 1910, con una tesis de Derecho Penal: *Über Schuld und Schuldarten: Eine terminologische Untersuchung (Sobre la culpa y tipos de culpa: una investigación terminológica).*

Dos años después publicaría *Gesetz und Urteil (Ley y sentencia),* donde destacaría el ámbito de decisión que en todo caso corresponde al juez en la aplicación de la ley. Las relaciones entre Derecho y poder serían objeto de análisis, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), texto que adopta una perspectiva neokantiana, considerando que el Derecho precede al Estado, siendo la función de éste realizar el Derecho y actuar como mediador entre el orden jurídico y el individuo.

A lo largo de estos años Schmitt se relacionará con integrantes de las vanguardias literarias y artísticas (Theodor Däubler, Hugo Ball, Paul Klee, Franz Blei...), publicando, a su vez, diversos trabajos de creación y crítica literaria, que fundamentarían una perspectiva estética y expresionista de Schmitt que perduraría hasta el final de los años veinte, tal como ha señalado Ellen Kennedy [2].

Durante la I Guerra Mundial Schmitt obtendrá su habilitación docente por la Universidad de Estrasburgo,

---

dersky, quien distingue las siguientes etapas en la vida de Schmitt hasta 1957.

I. Primeros años (1888-1921). Del estudioso apolítico al teórico político.

II. Los años de Bonn (1922-1829). La ascensión hacia la prominencia intelectual.

III. La crisis final de Weimar (1929-1933). El teórico del sistema presidencial.

IV. La experiencia nazi (1933-1947).

[2] Ellen Kennedy, *Politischer Expressionismus: Die Kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt,* en H. Quaritsch (ed.), *Complexio Opositorum. Über Carl Schmitt,* Berlín, 1988, pp. 233-251.

y será destinado en Múnich a la sección del Estado Mayor encargado de aplicar las competencias del estado de guerra, comenzando su interés por las cuestiones relacionadas con los poderes dictatoriales, la soberanía y el estado de excepción, que se plasmarían en obras como *Die Diktatur* (1921), dedicada al análisis de la evolución de tal figura en la historia de la teoría política, incorporando la perspectiva reciente del leninismo, y *Politische Theologie* (1922), uno de sus textos más relevantes, reflejo de la opción por el decisionismo político, y exaltación del pensamiento contrarrevolucionario, en contraste con el ocasionalismo romántico incapaz de adoptar decisiones (*Politische Romantik,* 1919).

La derrota de Alemania en la guerra, y sus consecuencias causarían un gran impacto en una mentalidad notablemente nacionalista como la de Schmitt; por otra parte, el nuevo orden constitucional exigiría la adopción de una postura. Las opiniones acerca de la lealtad de Schmitt respecto a Weimar son muy encontradas. Existe un asentimiento mayoritario en que Schmitt, al menos hasta 1922-23, parece aceptar el nuevo orden. Bendersky nos presenta a Schmitt como un *Vernunftrepublikaner,* republicano por razón, no por sentimiento o convicción, situándole en la línea de personajes como Weber (a cuyos seminarios asistiría en Múnich durante los años 1919-1920), o Meinecke. Es cierto que su decisionismo no parece ajustarse excesivamente al enfoque racional-legalista que supone la Constitución de Weimar, y que en 1923 aparece su obra, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* donde considera superado el parlamentarismo, escenario de una clase social discutidora, e inservible para una sociedad democrática de masas sometida a muy intensos conflictos de intereses.

Acontecimientos como la ocupación militar de Renania influirán en la radicalización política de Schmitt, que

vivió tal experiencia desde Bonn, ciudad a la que se había trasladado como profesor en 1922.

Schmitt se manifestará opuesto a las secuencias del Tratado de Versalles y a la política de la Sociedad de Naciones (Ginebra). En 1940 publicaría una colección de trabajos, escritos entre 1923 y 1939, bajo el significativo título de *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles,* donde, como puede verse, sitúa como enemigo al orden constitucional weimariano.

Pero volviendo a la década de los veinte, no podemos dejar de citar la aparición, en 1923, de un trabajo atípico dedicado a la organización política de la Iglesia católica *(Römischer Katholizismus und politische Form).* En los años correspondientes al período de mayor estabilidad de la República de Weimar (1924-1928) surgirán obras tan importantes como *Der Begriff des Politischen (El concepto de lo político)* (1927), quizá el texto más emblemático de nuestro autor, que considera la distinción entre amigos y enemigos como el criterio de lo político, y la *Verfassungslehre (Teoría de la Constitución)* (1928), obra de consagración académica, en la que analiza el componente político y el propio del Estado de Derecho en las Constituciones.

En 1928, con su traslado a Berlín, se inicia para Schmitt una fase trascendental que coincidirá con la etapa final del régimen weimariano. En estos años se va concretando su opción política a favor del presidencialismo, es decir, de la primacía política de un presidente del Reich *(Hindenburg),* elegido por sufragio y que disfruta de los poderes excepcionales otorgados por el conocido artículo 48 de la Constitución, situándose por encima del Parlamento y actuando como representante de la unidad del Estado frente a los partidos políticos.

En tales coordenadas publicará Schmitt en 1931 *Der Hüter der Verfassung (El defensor de la Constitución),* texto que viene a coincidir con otros dedicados a fomentar

una concepción autoritaria del Estado bajo la denominación de Estado total y oponiéndose a la posición de Keleson favorable a encomendar la defensa de la Constitución a los Tribunales Constitucionales en cuanto órganos jurisdiccionales.

En el año crítico de 1932 aparecerá *Legalität und Legitimität*, texto que frecuentemente se quiere presentar como una advertencia de Schmitt frente a los peligros que supondría el que los partidos extremistas (nacional-socialistas y comunistas) ocupasen el poder y en el que analiza desde su perspectiva las contradicciones de la Constitución de Weimar.

En el célebre conflicto entre el Reich y Prusia, Schmitt actuará en el proceso constitucional ante el Tribunal de Leipzig, defendiendo el correcto uso de los poderes excepcionales del presidente del Reich, que habían sido utilizados para desplazar a los socialdemócratas del Gobierno de Prusia, y teniendo enfrente a juristas como Hermann Heller y a Gerhard Anschütz, entre otros. Durante estos meses se le considera como un hombre cercano al canciller von Papen y, sobre todo, a su sucesor Schleicher [3].

Respecto al período del nacional-socialismo, cabe distinguir en la biografía de Schmitt una primera fase (1933-1936) de intensa colaboración con el nuevo régimen; así Schmitt ingresará el 1 de mayo de 1933 en el partido nazi, siendo nombrado, a instancias de su protector Göring, consejero de Estado de Prusia, participando en

[3] Durante los años de Weimar Schmitt actuará también como jurista publicando diversos trabajos y dictámenes sobre los poderes excepcionales del presidente de la República (1929 y 1931), la expropiación de los bienes de las antiguas casas reinantes (1926), sobre los Derechos fundamentales en la Constitución de Weimar (1932)...

La mayoría de estos textos serían recopilados y publicados en 1954, bajo el título de *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre.*

la elaboración de importantes textos legislativos y dirigiendo el grupo profesional de docentes universitarios dentro de la Asociación de Juristas Nacional-socialistas. En el otoño de 1933 obtendrá una cátedra en la Universidad de Berlín, que mantendrá hasta 1945. (En 1932 Schmitt había aceptado una cátedra en la Universidad de Colonia.)

A este período corresponden títulos como *Staat-Bewegung-Volk* (1933) *(Estado, movimiento, pueblo),* que refleja la aportación de Schmitt a la nueva estructura institucional en la que el movimiento aparece, en cuanto dirigido por el partido, como el elemento preeminente y dinámico, el Estado como el elemento político estático y finalmente el pueblo como el sector apolítico «... que crece bajo la protección de las decisiones políticas». En 1934 aparece *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens (Sobre los tres tipos de pensamiento jurídico científico),* dedicado al normativismo, al decisionismo y al pensamiento de órdenes concretas, sobre el que Schmitt manifestará sus preferencias.

Del mismo año es otro trabajo, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches,* en el que analiza el conflicto entre el componente militar y el cívico democrático en el segundo imperio alemán, señalando cómo tal dualismo quedaría superado en la República de Weimar con la derrota del componente militar, estableciéndose un sistema pluralista peligroso para la unidad del Estado.

El 30 de junio de 1934 se produciría una sangrienta purga de los sectores más radicales del nazismo y, de paso, de otros grupos. Schmitt publicará un breve texto apologético de la actuación de Hitler titulado *Der Führer schützt das Recht* [4] *(El Führer protege el Derecho),* donde jus-

[4] «El Führer es el único llamado a distinguir entre los amigos y los enemigos... El Führer toma en serio las advertencias de la historia ale-

tífica las ejecuciones efectuadas, entre ellas las del antiguo valedor el canciller von Schleicher.

Si los abundantes apologetas de Schmitt tienen difícil justificar o disimular actuaciones como la precedente, supondría para ellos un alivio los ataques a Schmitt aparecidos en noviembre de 1936 en la revista de las *SA Das Schwarze Korps*. Este hecho significaría la relativa caída en desgracia de Schmitt, y marca indudablemente un punto de inflexión respecto a su actuación en el nacional-socialismo. A partir de entonces Schmitt adoptará una postura de mayor retraimiento, concentrándose en su actividad universitaria, publicando trabajos sobre temas menos comprometidos y estableciendo cierto paralelismo entre su situación y la de Benito Cereno, el personaje de la obra del mismo título de Hermann Melville [5].

En 1938 aparecería un trabajo sobre Hobbes *(Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes)*, catalogado por Jürgen Habermas como la obra principal de Schmitt, aludiendo, además, a la ambivalencia detectada en dicho texto, por un lado admiración hacia el filósofo inglés por haber reconocido la sustancia decisionista de la política estatal, pero distanciamiento respecto a quien consideraba «contra su voluntad» como un antecesor del Estado de Derecho [6].

---

mana y ello le da el derecho y la fuerza necesaria para instaurar un nuevo Estado, un nuevo órden... El Führer defiende el Derecho contra los peores abusos cuando en el momento de peligro y en virtud de las atribuciones de supremo juez que le corresponden, crea directamente el Derecho... las prerrogativas del Führer llevan consigo las de juez...» (es decir, disponer de la vida, autorizar la ejecución de penas capitales o legalizar asesinatos).

[5] Ernst Jünger se refiere a ello en su obra *Strahlungen I* (Múnich, 1964, p. 65). Benito Cereno era el capitán español de un barco tomado por los esclavos que transportaba, pero que aparentemente aparecía como ejerciendo el mando, siendo en realidad un rehén.

[6] Jürgen Habermas, «Carl Schmitt: los terrores de la autonomía»,

El fin de la II Guerra Mundial supondrá para Schmitt su ingreso en un campo de internamiento norteamericano, donde pasará más de un año, siendo trasladado a Nuremberg, sede del Tribunal Internacional en calidad de testigo y posible inculpado. A mediados de 1947 fue puesto en libertad. Sus experiencias de este período quedaron reflejadas en *Ex Captivitate Salus* (versión al castellano publicada en 1960 en Santiago de Compostela).

Schmitt se retiraría a Plettenberg, lugar en el que permanecería hasta su muerte, en abril de 1985.

En los primeros años de esta última y larga etapa Schmitt se verá aislado y rechazado, llegando a tener que escribir bajo seudónimo algunos pequeños trabajos. A partir de 1950 reanuda sus publicaciones con títulos tales como *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Ius Publicum Europeum* (1950), *Theorie des Partisanen* (1963), *Politische Theologie II* (1970).

Carl Schmitt, manteniendo importantes conexiones con sectores del mundo académico e intelectual alemán y apoyado por la labor de sus discípulos, irá ganando espacios en su lucha contra el aislamiento.

Los libros-homenaje que se le dedican en 1959 y 1968, la reedición de sus textos (sobre todo, a través de la editorial Dunker Humblot de Berlín), la aparición de trabajos de investigación sobre su pensamiento y la difusión de éste en países como España, Italia, Estados Unidos..., intensifican una visión polémica de Schmitt que se sigue manteniendo hasta nuestros días.

---

en *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, 1989, pp. 67-82 (p. 69).

2. El decisionismo político y la preferencia por lo excepcional

La vinculación de Schmitt con el decisionismo político alcanza su punto culminante con la aparición en 1922 de su obra *Politische Theologie* [7], que se inicia con la tantas veces citada frase de que «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» *(Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet),* lo que supone la asociación entre las categorías de decisión, soberanía y excepción.

Tal como se indica en el subtítulo del texto que comentamos, Schmitt efectúa su análisis en torno a la noción de soberanía, entendida como un concepto límite *(Grenzbegriff),* en el que la unión de lo fáctico y lo jurídico supone el problema principal. El soberano se hallaría fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida en su totalidad (P. T., p. 13), y, lo que es todavía más significativo, en opinión de nuestro autor, el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión y no en una norma (P. T., p. 16).

Por otro lado, citando a Bodino, subraya como característica de la soberanía la no vinculación a normas en caso de necesidad, para añadir en páginas posteriores que la decisión se hace en tales casos libre de toda vinculación normativa y se torna abierta. Ante el caso excepcional el Estado suspende el Derecho en virtud del derecho a la propia conservación.

Ideas muy semejantes se encuentran en otra obra de Schmitt, *La dictadura,* donde se plantea de modo crítico la cuestión de la realización del Derecho. En tal perspec-

---

[7] *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität.* Múnich y Leipzig, 1922. (La segunda edición, aparecida en 1934, es la utilizada por nosotros.)

tiva la dictadura sería una supresión del orden jurídico con vistas a su restauración (dictadura comisarial) o a la creación de otro nuevo (dictadura soberana o constituyente).

La esencia de la soberanía del Estado consistiría, para Carl Schmitt, más que en un monopolio de la coacción (Weber) en un monopolio de la decisión y, sobre todo, de la decisión última asociada con la situación de excepción que manifiesta del modo más claro posible la naturaleza de la autoridad estatal, en cuyo caso la decisión se separa de la norma jurídica, mientras que de modo paradójico la autoridad muestra que para crear Derecho no necesita tener derecho [8]; en esta perspectiva tiene pleno sentido aludir a Thomas Hobbes, a quien Schmitt considera el representante clásico del decisionismo (y del voluntarismo jurídico), si atendemos a su afirmación de que el Derecho procede del poder, *Auctoritas non veritas facit legem* (*Leviathan,* cap. XXVI). Todo derecho, toda ley o norma e incluso toda interpretación, son para el pensador inglés decisiones del soberano. El tránsito desde una situación de desorden *(bellum omnium contra omnes),* a otra de orden y seguridad *(societas civilis)* se efectúa gracias a la formación de una voluntad soberana cuyo mandato es ley. La creación de este orden jurídico y político superador del caos es consecuencia de una pura y auténtica decisión, que no procede de norma alguna, pues como opina Schmitt, los mandatos son fruto de personas, aunque en este caso se trata de la persona ficticia del Leviatán, y en esto reside otro elemento básico del decisionismo, que va más allá del dominio o gobierno de las leyes, basándose en que tras las normas siempre se encuentran voluntades creadoras de las mismas [9].

---

[8] «... *die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nich Recht zu haben braucht*» (*Politische Theologie,* p. 20).

[9] «Detrás de cada ley terrenal hay inmediatamente hombres que se sirven de ella como de un medio para su poder.» Carl Schmitt, «El

La *Teología política* es un texto crítico con el normativismo formalista representado emblemáticamente por Hans Kelsen, y que tiende a la eliminación de todo elemento personalista en la teoría del Estado y a la disolución del concepto de soberanía [10]. La identificación por él propugnada entre Estado y orden jurídico supondría atribuir la titularidad de la soberanía al propio Estado y no a personas o grupos concretos, más aún, cabría atribuir la soberanía al propio Derecho, tal como recomendaba H. Krabbe (*Die moderne Staatsidee,* 1919).

Desde el punto de vista del decisionismo, no se tratará tanto de cuestionar la concepción del Derecho como forma, sino de su formalismo construido en torno a la teoría pura del Derecho, que prescinde de toda consideración metajurídica (política, sociológica...). El decisionismo adopta un enfoque concreto, que puede ser calificado también de formalista, dentro del cual no es posible escindir el elemento formal de la decisión del sujeto que decide. Contra la reducción kelseniana del concepto de persona a «expresión unitaria de un conjunto de normas» o «centro de imputación», Schmitt subraya la conexión entre decisionismo y personalismo [11]. Por añadidura, la tendencia del positivismo jurídico a ignorar o minimizar desde un punto de vista jurídico el estado de excepción explicaría la crítica de Schmitt a la herencia kantiana de Kelsen, en el sentido de que el Derecho excepcional no sería Derecho o más explícitamente el señalar que Kelsen no sabría qué hacer con el derecho de las situaciones de excepción, pudiendo a ello replicar-

---

problema de la legalidad» (1950), reproducido en la versión en castellano de *Legalidad y legitimidad,* Madrid, 1971, p. 157.

[10] Hans Kelsen, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre.* Viena, 1920.

[11] Pier Paolo Portinaro, *La crisi dello Ius publicum europaeum.* Milán, 1982, pp. 65-67.

se tal como haría Hermann Heller, que Schmitt tendría dificultad para asociar soberanía con tiempos de normalidad, pues únicamente aquel que decide constitucionalmente en el estado de normalidad decide también en el estado de emergencia, ya que si se aceptaran dos voluntades diferentes, una para la normalidad y otra para los tiempos de excepción, habría que admitir la existencia de dos soberanos [12].

La decisión desde el punto de vista normativo surge de la nada (P. T., p. 42), siendo su fuerza jurídica algo distinto al resultado de su fundamentación.

Pero ello sólo puede significar que en la situación de excepción, en la que no tienen validez las normas, se imponga la arbitrariedad de la decisión, cuyo contenido quedaría determinado exclusivamente por el llamado a decidir, quien, como hemos indicado, no está vinculado a principio o norma alguno.

Esta imposibilidad de determinar materialmente el contenido puede conducir a una «teoría pura» de la decisión, con un carácter formalista, lo cual no está exento de paradoja, ya que Schmitt pretende combatir el formalismo normativista, si bien considerando más importante el que se tomen decisiones y no tanto cómo o qué cosa se decida.

Karl Löwith ha calificado la posición de Schmitt como de nihilismo activo [13] caracterizado por la voluntad de decidir, lo cual se eleva a principio máximo de la actuación política, que parece fundamentarse en sí misma, con el efecto añadido de que si la acción política auténtica consiste en configurar lo excepcional a través de decisiones, no cabría actuar políticamente en situaciones de normalidad.

---

[12] Herman Heller, *La soberanía. Contribución a la teoría del Derecho estatal y del Derecho internacional.* Méjico, 1965, p. 26.

[13] Karl Löwith, «Politischer Dezisionismus», en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts,* 1935, pp. 101-123 (p. 109). Dicho trabajo aparece firmado por Hugo Fiala, pseudónimo de Löwith.

Schmitt analizará los componentes políticos del romanticismo [14], desde el punto de vista de su posición decisionista, llegando a la conclusión de que no puede existir un pensamiento político romántico, a causa de su pasividad, de su incapacidad para adoptar decisiones.

El sentimiento del mundo y de la vida propio de los románticos es compatible con condiciones políticas dispares y con teorías filosóficas contradictorias. Para Schmitt el subjetivismo romántico, en cuanto ocasionalismo, determina una tendencia al sempiterno coloquio, a la eterna conversación (Novalis, Adam Müller), a la mezcla de categorías y a la incapacidad para comprometerse.

Los filósofos contrarrevolucionarios católicos, por el contrario, eran conscientes de la necesidad de la decisión. Para De Maistre la soberanía significa esencialmente decisión. El valor del Estado radica en que plantea una decisión; el valor de la Iglesia en que ella misma representa una última e inapelable decisión, cuya esencia es la infalibilidad, que dentro del orden espiritual supone lo mismo que la soberanía en el orden estatal. Toda autoridad es buena con tal de que exista *(Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi),* pues en la mera existencia de una autoridad pública radica una decisión y ésta es valiosa como tal porque precisamente en los asuntos más graves importa más el que se tome una decisión que el sentido en que ésta se adopte [15].

El radicalismo revolucionario sería más profundo en la revolución proletaria de 1848 que en la revolución de 1789, y ello supondría el incremento de la intensidad de la decisión. El legitimismo de De Maistre quedaría superado por la justificación de la dictadura realizada por nues-

---

[14] Carl Schmitt, *Politische Romantik* (1919), 3.ª edición. Berlín, 1968.

[15] Carl Schmitt, *Para la filosofía política de la contrarrevolución,* en *ib. Interpretación europea de Donoso Cortés.* Madrid, Editorial Rialp, 1963 (2.ª edic.), pp. 76 y ss.

tro compatriota Donoso Cortés [16], figura especialmente admirada por Carl Schmitt, en quien puede detectarse su influencia.

La dictadura sería decisión concreta en contraste con el liberalismo (romántico) de la burguesía que no se decide por la lucha y se comporta como una «clase discutidora» que traslada la actividad política a la discusión en la prensa y en el Parlamento, hasta que asuma que frente a la revolución social la dictadura no es el extremo opuesto a la democracia.

El interés por la decisión, como ya adelantábamos en páginas anteriores, aparece incluso en obras tempranas de Schmitt, como *Gesetz und Urteil,* donde defiende que en las sentencias de los Tribunales que, en forma procesal, realizan subsunciones de tipo concreto, existe un elemento de pura decisión que no puede ser derivado del contenido de la norma. Con mayor motivo en los Tribunales que se ocupan de las transgresiones constitucionales o en las votaciones entre los miembros de un Tribunal o en instancias, cuya misión principal es fallar sobre dudas, incertidumbres y divergencias de opinión, en tales supuestos es más pronunciado el carácter decisionista de toda sentencia, siendo el elemento decisionista no sólo

---

[16] En su conocido *Discurso sobre la dictadura,* pronunciado por Donoso en enero de 1849, en el Congreso de los Diputados, afirmaba lo que sigue:

«[...] La cuestión no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es ésta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del Gobierno como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas. Se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable. Yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble [...].» (Donoso Cortés, *Obras completas.* Madrid, La Editorial Católica, S. A., 1970, tomo II, pp. 322-323.

una parte de la sentencia que se agrega al elemento normativo, sino que más bien podemos decir que la decisión es, en cuanto tal, sentido y objeto de la sentencia, y que su valor no radica en un argumentación aplastante, sino en la autoritaria eliminación de la duda. De tal modo que todo Tribunal que resuelve autárquicamente el contenido dudoso de una ley realiza de manera efectiva una misión de legislador, y si resuelve de modo indudable el contenido dudoso de una norma formulada en la Constitución, procede como legislador constitucional [17].

En conexión con estas opiniones, es oportuno recordar el debate entre Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre las instituciones encargadas de la defensa del orden constitucional. El jurista austríaco encomendaba tal función de carácter jurisdiccional a los Tribunales Constitucionales, mientras Schmitt, por decirlo de modo esquemático, consideraba únicamente posible una defensa política de la Constitución, a cargo, por lo que a la República de Weimar atañe, del presidente del Reich, en cuanto poder neutral, según Schmitt, y dotado de poderes excepcionales [18].

Las manifestaciones decisionistas del pensamiento de Schmitt son también detectables en su obra *Teoría de la Constitución,* donde alude al concepto positivo de Constitución, como decisión de conjunto sobre modo y forma de la unidad política, en contraste con la noción de ley constitucional que presupone una Constitución, y, en cuanto ley, en cuanto regulación normativa, «necesita para su validez en último término una decisión política

[17] Carl Schmitt, *La defensa de la Constitución* (trad. cast. de M. Sánchez Sarto), Madrid, 1931, pp. 60-61.

[18] Además de la obra citada en la nota anterior, es de interés la consulta de textos de Kelsen como *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtklarheit.* Berlín, 1929. *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?,* en *Die Justiz 1930-31,* pp. 576 y ss. Ambos traducidos al italiano y recogidos por Carmelo Geraci en *La giustizia costituzionale,* Milán, 1981.

previa, adoptada por un poder o autoridad políticamente existente. Toda unidad política existente tiene su valor y su razón de existencia, no en la justicia o conveniencia de normas, sino en su existencia misma; lo que existe como magnitud política es jurídicamente considerado, digno de existir [19], añadiendo a continuación con una mezcla de aportaciones spinozistas y típicas de un irracionalismo existencialista, «que todo valor existencial busca ante todo subsistir» en su existencia, *in suo esse perseverare* [20].

La Constitución es esencialmente decisión, pues en el fondo de toda normación constitucional reside una decisión política del titular del poder constituyente.

En 1934 publicará Schmitt un importante texto sobre los tres tipos de pensamiento científico del Derecho [21]: normativismo, decisionismo o pensamiento de órdenes concretas, según que el Derecho sea considerado regla, decisión u orden.

Lo más destacable es que en dichas páginas no sólo se detecta una ya conocida y reiterada posición antinormativista, sino algo nuevo, el abandono del decisionismo, en beneficio de la exaltación del pensamiento ordinamentalista.

Con el nacional-socialismo ya en el poder, la «gran decisión de Schmitt» es alejarse del decisionismo al que ahora asocia con el normativismo. Schmitt sigue criticando el positivismo legal *(Gesetzespositivismus)*, pero la novedad es que Schmitt considera a este último como una mezcla de decisionismo y normativismo [22]. Ello

---

[19] Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución* (trad. cast. de Francisco Ayala), Madrid, 1934, pp. 23 y ss.

[20] *Op. cit.*, pp. 25-26.

[21] Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934.

[22] *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, pp. 29 y 22.

suponía que la unidad política estaba escindida en dos sectores, Estado y sociedad. Tal dualismo sería sustituido (se supone que con el nuevo orden nacionalsocialista) por una estructura trimembre: Estado, movimiento y pueblo.

Una de las más trascendentales consecuencias sería que el Estado habría perdido el monopolio de lo político, ofreciéndosele una posición más bien modesta: ser únicamente un órgano del Führer del Movimiento [23].

Dentro de un pensamiento tan escasamente sistemático como el de Schmitt, su preferencia, su exaltación de lo excepcional puede ser considerada como una regularidad. La excepción es la categoría básica de su pensamiento [24], el elemento fundador de conceptos [25].

De modo claro lo expresa el propio Schmitt en diversos lugares de su obra; así, a título de muestra, cuando afirma que:

> la excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba, la excepción todo, no sólo confirma la regla sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la vida real hacer saltar con su energía la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición [26].

---

[23] *Der Staat als besondere Ordungsreihe innerhalb der politischen Einheit hat nicht mehr das Monopol des Politischen, sondern ist nur ein Organ des Führers der Bewegung, op. cit.* en nota anterior (p. 66).

[24] Un desarrollo de tal afirmación puede verse en mi libro *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt,* Madrid, 1986. La elección de tales categorías como fundamento para la reducción de la complejidad de su pensamiento, no obedece a razones filológicas, ni semánticas, ni impide situar el pensamiento schmittiano en relación con su contexto histórico y político, ni con los intereses a los que sirve.

La relevancia de tal enfoque puede verse reflejada en obras como la de Peter Schneider, *Ausnahmezustand und Norm,* Suttgart, 1957, o la de George Schwan, *The Challenge of the Exception,* Berlín, 1970.

[25] Mathias Schmitz, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts,* Colonia, 1965, p. 118.

[26] Carl Schmitt, *Politische Theologie,* p. 22.

... El supuesto de excepción posee un significado especialmente decisivo y desvelador del núcleo de las cosas... [27].

Por un lado, en la obra de nuestro autor la excepción puede ser considerada en un sentido lógico y heurístico, vinculada a la noción del caso límite, y se refiere a lo no-normal, no-formulado o posibilidad extrema, al *Ernstfall.* G. Sartori, entre otros, ha subrayado la influencia de Kierkegaard sobre Schmitt en este punto [28]. Por otro lado, la categoría de excepción puede ser aplicada a las circunstancias excepcionales y configurarlas jurídicamente como estado de excepción *(Ausnahmezustand)* o asociada con situaciones de necesidad *(Notstand)* o grave peligro.

En conexión con esta perspectiva de lo excepcional, Schmitt construye su teoría de la dictadura, en la que lo característico es la suspensión del Derecho, para la restauración del orden, y que se halla influida por otra aportación del filósofo danés, la suspensión teleológica de lo ético.

Así pues, la formación de conceptos *(Begriffsbildung)* en Schmitt presenta unas características dignas de mención, pues se realiza a partir del caso extremo o límite *(Ernstfall),* huyendo del término medio, del compromiso [29], lo lo cual ayuda a explicar la frecuencia con que Schmitt plasma sus construcciones en categorías antinómicas (amigo-

---

[27] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* p. 35.

[28] G. Sartori, «The Essence of the Political in Carl Schmitt», en *Journal of Theoretical Studies,* vol. 1, núm. 1, enero de 1989, pp. 63-75 (p. 68).

[29] Walter Benjamin, en su texto sobre los *Orígenes del drama barroco alemán* (versión en francés, París, 1985, pp. 32 y ss.), se expresaba de modo semejante:

«[...] Es un error querer presentar lo que es general como un valor medio. Lo que es general es la idea. Por el contrario, o cuanto más se la puede ver como algo extremo, más se penetrará profundamente en el corazón de la realidad empírica. El concepto surge de lo extremo [...] la necesidad de volverse hacia los extremos, ésta es la norma de la formación de conceptos en las investigaciones filosóficas [...].» (pp. 56 y ss.).

enemigo, legalidad-legitimidad...), generando conceptos límite *(Grenzbegriffe)* como el que hemos venido analizando de soberanía (bifronte respecto a la normatividad y facticidad, lo jurídico y lo político), que se presenta como un concepto de la esfera extrema, vinculado al caso límite y no al normal.

Además, para Schmitt todos los conceptos, imágenes y palabras tienen un sentido polémico, pues tienen a la vista a un enemigo político y están determinados en su posición espiritual y en su significado histórico por su enemigo. Surgen de un contraste concreto de política interna o exterior, y sin tal antagonismo serían únicamente abstracciones sin sentido [30]. Palabras como soberanía, libertad, democracia, Estado de Derecho, alcanzan su sentido preciso por medio de una antítesis concreta, y no se comprenden si no se sabe quién debe ser aludido, combatido, negado o contradicho (B. P., pp. 31-32).

Los conceptos son, así pues, instrumentos dialécticos utilizados como arma en la lucha intelectual que reflejaría la tensión de la lucha política. *(Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes)* [31].

3. La enemistad como fundamento de lo político

En *El concepto de lo político,* sin duda el texto más conocido y significativo de Schmitt, se puede leer lo siguiente:

La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político;

---

[30] Carl Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre.* Tübinga, 1930, p. 5.

[31] La cita es de Rimbaud, y la recoge V. Neumann, en su libro titulado *Der Staat im Bürgerkrieg.* Frankfurt, 1980, pp. 10 y ss., señalando los textos en que Schmitt la utiliza.

a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos, y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio [32].

Ciertamente, más que de un concepto se trata aquí de un criterio, semejante en principio a los imperantes en otros sectores de la realidad, como pueden ser el del bien y el del mal en la moral, lo bello y lo feo en la estética, lo útil y dañoso y rentable o no rentable en la economía, pero, en opinión de Schmitt, la distinción política no es análoga a las demás, lo político es lo fundamental y determinante (*massgebend*), no es un sector relativamente autónomo con otros (moral, economía...), ni tampoco hace referencia a un ámbito concreto de la realidad. Es un criterio aplicable a los restantes contenidos de la realidad, que pueden politizarse si los contrastes u oposiciones alcanzan un grado tal que permitan la posibilidad de diferenciar entre amigos y enemigos.

El criterio de lo político, pues, no se aplicaría a ningún sector objetivo específico, sino al grado de intensidad de una asociación o disociación entre hombres (B. P., p. 38).

Lo político sería absolutamente autónomo, capaz de generar una politización de todos los restantes sectores. De la afirmación de la autonomía de lo político se pasará a justificar su absoluta primacía.

---

[32] Transcribimos aquí las líneas iniciales de la traducción realizada por F. J. Conde y reeditada en 1975, bajo el título erróneo de «El concepto de la política», en el libro *Estudios políticos*. Schmitt publicaría varias versiones diferenciadas de *Der Begriff des Politischen*. La primera en 1927, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Otra en 1932, como texto autónomo. La aparecida en 1933 incluye diversas adaptaciones a la nueva situación, concretadas a título de ejemplo en la supresión de determinadas citas a Marx, Lenin y Lukács, y una acentuación de alusiones antisemitas.

En 1963 la editorial Duncker-Humblot volvería a publicar, precedida de un prólogo, la versión de 1932. A este texto con la abreviatura BP se referirán nuestras citas.

La relación entre lo *político* y el *Estado* es objeto de análisis para Schmitt, quien inicia el texto que comentamos con la frase de que «el concepto de Estado presupone el concepto de lo político» *(Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus),* y ello implica que este último sea la magnitud determinante, pues el Estado es un fenómeno histórico [33], y además no posee necesariamente el monopolio de lo político, si bien para Schmitt el Estado sería la unidad política por excelencia, siempre que sea capaz de excluir de su seno la enemistad, creando una situación de paz, seguridad y orden, y actuando como instancia neutralizadora de conflictos decisivos, de tal modo que (paradójicamente) dentro del Estado no habría lugar para la política.

Este enfoque supone optar por una clara primacía de la política hacia el exterior. Si, por el contrario, el Estado fracasara en tal función pacificadora, se desplazaría entonces el equilibrio de la política desde el exterior hacia el interior. Los conflictos internos generarían entonces los agrupamientos (amigos-enemigos) fundamentales y ello supondría la guerra civil.

> La tarea de un Estado normal consiste ante todo en alcanzar dentro del Estado y de su territorio una total pacificación, creando tranquilidad, seguridad y orden, y configurando así la situación normal, cuyo presupuesto es que las normas jurídicas puedan tener validez... tal necesidad de pacificación interior podría conducir en situaciones límite a que el Estado en cuanto unidad política, en la medida en que se mantenga, determine también el enemigo interior (B. P., edición de 1932, p. 46).

En condiciones «normales», el Estado (en cuanto unidad política de un pueblo, que se diferencia hacia el exterior de otras unidades políticas y en cuyo interior los

[33] Recordemos el texto de Schmitt publicado en 1941: *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff.*

conflictos no alcanzan a formar una polaridad entre amigos y enemigos) englobaría lo político. Dentro del Estado, y esto es importante, la política interna, a diferencia de la política exterior, tendría un sentido secundario, siendo más bien desplazada por la Policía, entendida no sólo como garantía del orden público, sino asociada a la noción imperante en la época de la monarquía absoluta, es decir, como «actividad estatal interna de la administración dirigida a la asistencia pública de los súbditos y al mantenimiento del buen orden» [34].

Como veremos a continuación, Schmitt introduce un concepto tan agonal y tan dramático de lo político, que su uso se tiene que ver necesariamente limitado, pues ¿cómo denominar si no como «políticas» las actuaciones dentro del Estado y protagonizadas por poderes públicos dirigidas a alcanzar determinados objetivos?, pensemos en políticas educativas, sociales, económicas...

Esto influirá en que Schmitt se vea obligado a introducir en la segunda y tercera edición de su texto, referencias a los «conceptos secundarios de lo político», aplicables a actuaciones del Estado respecto a diversos sectores de la realidad y que no están determinados por la agrupación entre amigos y enemigos.

No han faltado tampoco opiniones como la de G. Schwab [35], que señalan la diferencia entre el concepto de *lo político (Der Begriff des Politischen)* que constituye el núcleo del análisis de Schmitt, y la *Política (Politik).*

La enemistad es así la categoría sobre la que realmente se fundamenta el texto de Schmitt. El enemigo es el otro, el extraño (o extranjero) existencialmente con el que caben, en caso extremo, conflictos. No es preciso

---

[34] Carl Schmitt, artículo «Politik», publicado en *Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaften,* Berlín, 1936, p. 546.

[35] G. Schwab, *The Challenge of Exception, op. cit.*

que sea malvado ni odioso, pues se trata del enemigo público (en cuanto pertenece a un conjunto de hombres que luchan contra otros), no del rival privado. El enemigo es *hostis,* no *inimicus* (B. P., pp. 27-29).

Esta noción de enemigo ha sido tachada con acierto de formalista o incluso de arbitraria; cualquiera puede, llegado el caso, y si se cumplen los flexibles requisitos señalados por nuestro autor, ser conceptuado como tal.

Schmitt parece inspirarse en aportaciones como la de Hegel [36], entendiendo al enemigo como negación, si bien años más tarde, en 1963, en su trabajo titulado *Teoría del partisano,* opta por un enfoque algo más dulcificado [37], pero manteniéndose en un ámbito existencialista.

Lo político queda orientado hacia la guerra. El contraste político es el más intenso y extremo, pues pertenece al concepto del enemigo la eventualidad de una lucha, siendo la guerra la extrema realización de la enemistad (B. P., p. 33), el medio político extremo. La preferencia de Schmitt por lo excepcional queda ratificada al escribir que la situación de guerra es el caso límite *(Ernstfall),* el caso excepcional que tiene un significado decisivo y revelador del núcleo del objeto, pues en la lucha real se muestra la extrema consecuencia del agrupamiento polí-

---

[36] «El enemigo es la diferencia ética... algo extraño que debe ser negado en su viviente totalidad. El enemigo es esa diferencia y la diferencia puesta en relación es, al mismo tiempo, como el contrario del ser de los contrarios, la nada del enemigo, y esta nada, igual por ambas partes es el peligro de lucha. Desde el punto de vista de la eticidad, este enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo que a su vez sea un pueblo. Por cuanto aquí se abre camino la singularidad, así el individuo afronta por el pueblo el peligro de muerte» (*El concepto de lo político,* versión en castellano, citada p. 144).

[37] «El enemigo es nuestra propia pregunta como persona... Enemigo no es algo que tiene que ser eliminado por cualquier razón y aniquilado por su desvalor. El enemigo está a mi propio nivel. Por esta razón tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites y la propia personalidad» (Carl Schmitt, *Teoría del partisano,* 1963, p. 118).

tico entre amigo y enemigo, de tal posibilidad extrema obtiene la vida humana su tensión específicamente política. No hay que olvidar que los titulares del *ius belli*, sobre todo el Estado (aunque no en exclusiva, ni siempre), tienen poder sobre la vida del hombre, pudiendo exigirle su disponibilidad para morir o matar.

Esta referencia a la posibilidad real de la aniquilación física ha sido catalogada por algún autor como una aportación a la perspectiva realista e incluso hiperrealista del pensamiento político [38], mientras que, por otro lado, se han subrayado los elementos dramáticos que engloba la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo políticamente existente contra las amenazas externas o internas, con la búsqueda de la propia identidad frente a la alteridad de un enemigo que amenaza la propia existencia [39]. Asociada con lo expuesto, no falta una mórbida estetización del caso extremo, en cuanto caso límite o caso serio *(Ernstfall)* capaz de relativizar y suspender todas las actividades vitales cotidianas de los individuos y opuesto tanto al ocasionalismo romántico como a una estética del juego capaz de superar la parcelación de la cultura en sectores autónomos [40].

En cualquier caso, y volviendo al comentario del texto de Schmitt, no cabe duda de que él se pronuncia por una visión «pesimista» de la naturaleza humana como fundamento de su criterio de lo político.

Schmitt se refiere (apartado 7) a la conexión entre las teorías políticas y la concepción antropológica subyacen-

---

[38] P. P. Portinaro, *La crisi dello Ius publicum europaeum, op. cit.*, p. 235.

[39] J. Habermas, *Carl Schmitt: Los terrores de la autonomía*, p. 67.

[40] Véase el sugerente trabajo de Friedrich Balke, *Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts*, en la obra colectiva dirigida por H. G. Flickinger, *Die Autonomie des Politischen*, Weinheim, 1990, pp. 37-65 (p. 49). Balke citará en relación con la estética del juego el texto de F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, publicada en 1795.

te y clasifica a las primeras según presupongan un hombre «malo» o «bueno» por naturaleza, es decir, peligroso y creador de riesgo o no peligroso, manifestando sus preferencias al afirmar que todas las teorías políticas auténticas lo consideran como malo. Este pesimismo antropológico le llevará, pues, a otorgar su complacencia a autores como Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, de Maistre, Donoso Cortés..., que presuponen la realidad o posibilidad de la distinción entre amigo y enemigo.

Como veremos a continuación, Schmitt mantendrá posiciones críticas con el liberalismo, al fundarse éste en una evaluación optimista de la naturaleza del hombre, lo cual, en opinión de nuestro autor, limitaría el papel del Estado, quedando éste al servicio de la sociedad y sometido a todo tipo de controles y obstáculos. La negación liberal del Estado y de lo político, sus despolitizaciones y neutralizaciones, le impedirían desarrollar una teoría del Estado positiva. Mientras que la peligrosidad del hombre genera la necesidad de la dominación, de un orden autoritario que pueda compensar la tendencia hacia (¿trasunto del pecado original?) la peligrosidad.

La exaltación de lo político llevará consecuentemente a Schmitt a la lucha contra el liberalismo, por considerar que dicha ideología, a través de neutralizaciones y despolitizaciones, niega lo político que para nuestro autor es consustancial con la naturaleza humana, mientras que su afirmación sería, según opina Schmitt señalando el contraste con Hobbes, la afirmación del estado natural, de la lucha de todos contra todos, pues «mientras Hobbes realiza la fundación del liberalismo en un mundo liberal, Schmitt emprenderá en un mundo iliberal la crítica del liberalismo» [41].

---

[41] Leo Strauss, «Ammerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen», texto publicado en 1932 y reproducido en *Hobbes politische Wissenschaft*. Neuwied, 1965, pp. 161-181 (p. 169).

Esta crítica se fundamentaría en la distinción y contraposición entre liberalismo y democracia que, si bien durante ciertas etapas históricas habrían marchado juntos, habría llegado ya el momento, según Schmitt, de separar las ideas liberal-parlamentarias y las propias de la democracia de masas.

El parlamentarismo, basado en los principios de discusión y publicidad, pertenecería al ámbito del liberalismo. La democracia que propugna Schmitt no tiene nada de liberal, su realización está vinculada con la superación del liberalismo y del parlamentarismo, y tiende hacia la politización de todos los sectores de la vida social, hacia el Estado total, que es el reino de la identidad entre gobernantes y gobernados (Schmitt como imitador de Rousseau) y de la homogeneidad, lo cual supone en caso necesario la separación o eliminación de lo heterogéneo [42], todo ello al servicio del mantenimiento de la unidad política, puesta en peligro por el pluralismo y la acción de los partidos políticos, y permitiendo conciliar la concentración de poder en la cúspide con la legitimación plebiscitaria, pues este tipo de democracia, según defiende el autor del que nos ocupamos, no es incompatible con la dictadura [43].

El antiliberalismo de Schmitt ha sido objeto recientemente de análisis [44], en un valioso libro colectivo en el que se le presenta como un antiilustrado, en relación con

---

[42] Carl Schmitt. Prólogo a *Die geistgeschichtliche Lage...* Berlín, 1969, 4.ª ed., pp. 13-14.

[43] Véase mi trabajo titulado «Homogeneidad, identidad y totalidad: la visión de la democracia en Carl Schmitt», en José María González y Fernando Quesada (coords.), *Teorías de la democracia,* Barcelona, 1988, Editorial Anthropos, pp. 175-196.

[44] Klaus Hansen y Hans Lietzmann (eds.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik,* Opladen, 1988, véase especialmente el trabajo de B. Tucker, «Der Ausnahmezustand. Aus den Grenzen von Aufklärung und Liberalismus», pp. 93-105.

el modelo del racionalismo liberal fundado en la consideración de la ley como instrumento de la razón y reflejo de la vigencia ética de las ideas universales y, por tanto, reacia a lo excepcional. Schmitt se opondrá a las ideas generales, entre las que podemos situar las de *1789,* cuya validez queda frecuentemente quebrada por la necesidad de adoptar decisiones excepcionales.

Una constante en el pensamiento de Schmitt, es la especial atención que dedica a la omnipotencia del legislador y su temor, cuando éste es el legislador parlamentario, que puede realizar transformaciones revolucionarias, manteniéndose respetuoso con la legalidad [45].

En realidad, el rechazo del liberalismo por parte de Carl Schmitt incluye también a la democracia liberal, y en la época de Weimar, a los sectores que sustentaban la Constitución de 1919, entre los que podemos incluir a la socialdemocracia. No han faltado opiniones que consideren que su teoría de la política, en cuanto enfoque basado en el conflicto, es la respuesta contrarrevolucionaria a la teoría de la lucha de clases y que el verdadero enemigo sería el proletariado [46].

En cualquier caso, sus aportaciones críticas con el liberalismo, la democracia representativa, el Estado de partidos, han encontrado eco en muy diversos sectores entre los que no faltan representantes de la izquierda weimariana como Neumann y Kirchheimer y a través de

---

[45] Carl Schmitt, *La revolución legal mundial, REP,* núm. 10, julio-agosto 1979, pp. 5-22. Sobre el concepto de ley en el pensamiento de Schmitt, remito a mi libro *Excepción y normalidad... op. cit.,* Madrid, 1986, especialmente pp. 167-187 y 227 y ss. Algo semejante a un resumen de estas páginas, excesivamente coincidente con ellas, en mi opinión, puede verse en el libro de Santiago Muñoz Machado, publicado en 1989, *La reserva de jurisdicción,* Madrid, Editorial La Ley, sobre todo pp. 50-58.

[46] Jürgen Seifert, «Theorethiker der Gegenrevolution. Carl Schmitt, 1888-1985», en *Kritische Justiz,* 1985/2, pp. 193-200.

ellos en la Escuela de Frankfurt [47], así como en importantes teóricos marxistas contemporáneos de Alemania e Italia. Pero ocuparnos de todo ello excede de los límites de estas páginas.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Carl Schmitt

Además de las mencionadas, indicamos aquellas que han sido traducidas al castellano: *La dictadura,* Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1968; «La situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy», bajo el título de *Sobre el parlamentarismo,* con un estudio preliminar de Manual Aragón, Madrid, Editorial Tecnos, 1990; *El concepto de lo político,* publicado junto con una versión incompleta de «Teología política» y «La época de la neutralidad», en *Estudios políticos* (trad. cast. de Francisco Javier Conde), Madrid, Editorial Doncel, 1975. (En realidad, se trata de una reedición de los textos publicados en 1941 por la editorial Cultura Española.) En fecha reciente se ha editado una traducción a cargo de Rafael Agapito (del texto publicado en 1963 por la editorial Duncker-Humblot), Madrid, Alianza Editorial, 1991; *Teoría de la Constitución,* traducida en 1934 por Francisco Ayala. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado; en 1983, Alianza Editorial publicaría una reedición de la traducción de Ayala, con un epílogo de Manuel García Pelayo; *La defensa de la Constitución,* Madrid, 1931. En 1983 se publicaría una reedición (con prólogo de Pedro de Vega), Madrid, Editorial Tecnos; *Legalidad y legitimidad,* Madrid, Editorial Aguilar, 1971; *Interpretación europea de Donoso Cortés,* Madrid, Editorial Rialp, 1952; 2.ª edición en 1963, con prólogo de Angel López-Amo; *Ex Captivitate Salus,* Santiago de Compostela, Editorial Porto y Cía., 1960; *Tierra y mar,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952; *Diálogos,* «Diálogo sobre los nuevos espacios», «Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso», Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962; *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966; *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Ius Publicum Europaeum»,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

[47] Ellen Kennedy, «Carl Schmitt and the Frankfurt School», en *Telos,* núm. 71, primavera de 1987, pp. 37-66 y las aportaciones sobre el tema de Martin Jay, Alfons Söllner y Ulrich K. Preuss (pp. 67-110).

2. BIOGRAFÍAS

Bendersky, Joseph W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich,* Princeton University Press, 1983.

3. OBRAS SOBRE CARL SCHMITT

a) En castellano:

Caamaño Martínez, José, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt,* Santiago de Compostela, Porto y Cía. Editores, 1950; Fijalkowski, Jürgen, *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt,* Madrid, Tecnos, 1966; Gómez Orfanel, Germán, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, y «Crisis, decisión y excepción: Carl Schmitt como pretexto», en *Revista Negaciones,* núm. 2, diciembre 1976, pp. 175-198; Estévez Araujo, José A., *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar.* Barcelona, Editorial Ariel, 1989; Lucas Verdú, Pablo, «Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la política constitucional liberal», en *Revista de Estudios Políticos,* núm. 64, abril-junio 1989, pp. 25-92.

b) En alemán:

Von Krockow, Christian G., *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1958; Hofmann, Hasso, *Legitimatät gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts,* Berlín, Luchterhand, Neuwied, 1964; Schmitz, Michael, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts,* Westdeutscher Verlag, Colonia, 1965; Rumpf, Helmut, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung,* Berlín, Duncker & Humblot, 1972; Maus, Ingeborg, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts,* Múnich, W. Fink Verlag, 1976; Neumann, Völker, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts,* Frankfurt, Campus, 1980, y Beneyto, José María, *Politische Theologie als politische Theorie,* Berlín, Duncker & Humblot, 1983.

c) En otras lenguas:

Schwab, George, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936,* Berlín, Duncker & Humblot, 1970; Portinaro, Pier Paolo, *La crisi dello Ius Publicum Europaeum. Saggio su Carl Schmitt,* Milán, Edizioni di Comunitá, 1981; Duso, Giuseppe (ed.), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt,* Venecia, Arsenale Editrice, 1981; Bonvecchio, Claudio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt,* Milán, Unitropli, 1984; Iorio, Bruno, *Analisi del decisionismo, Carl Schmitt e la nostalgia del tirano,* Nápoles, Gianniri Editore, 1987. Finalmente, en 1978 la *Revue européenne des sciences sociales* (tomo XVI, núm. 44) le dedicaría un número monográfico bajo el título de *Miroir de Carl Schmitt;* el número 72 de la revista norteamericana *Telos* (verano de 1987) incluye diversos artículos sobre nuestro autor, bajo el título de *Carl Schmitt: Enemy or Foe.*

Capítulo VI

El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración

Carmen López Alonso

A Pedro

La muerte de Fernando VII pone un final formal al largo proceso de quiebra del Antiguo Régimen en España. Esperanza y miedo marcan el quebrado camino que se inicia a finales del XVIII cuando la crítica a los privilegios y a las trabas pareció poder materializarse en una revolución triunfante que, bajo el imperio de la razón, proclamaba la igualdad, la fraternidad y la libertad de todos los ciudadanos, soberanos a partir de entonces. El «pánico de Floridablanca» es el que lleva al gobierno a cerrar las fronteras a toda noticia sobre la revolución de Francia y es el miedo el que alimenta los encendidos sermones de predicadores que, como el padre Cádiz (1743-1801), animan a la guerra santa de los soldados de Cristo contra el enemigo. A pesar de la censura, las noticias llegan y las esperanzas se avivan, pero hasta la guerra de la independencia no se produce una ruptura esencial. La guerra, que transcurre sobre un evidente trasfondo de enfrentamien-

to social, presenta ambivalencias: la lucha popular y nacional contra el viejo orden se dobla con la revuelta en defensa de viejas tradiciones y del régimen antiguo. Es el vacío de poder con el que se inicia, ausente el rey, lo que da paso a la asunción del poder por la nación, formalizada en la proclamación de la soberanía nacional por los constituyentes gaditanos en esos años de guerra y revolución con que comienza el siglo XIX. Un siglo cuyo primer tercio asiste a una sucesión de avances y repliegues en toda Europa. El proceso español, con diferencias notables, no se aleja demasiado, en sus líneas esenciales, del europeo.

1. Continuidad y cambio: la doble apelación a la tradición

Frente a las transformaciones que se están produciendo, la idea maestra va a ser la de conservación, tanto para quienes consideran que la revolución ha terminado y deben mantenerse sus logros frente a los desmanes revolucionarios, como para los que sostienen que es preciso reaccionar frente a la propia revolución. Como en el siglo XVII cuando, ante la patente amenaza de derrumbe del imperio, se afirmaba que «era más el conservar que el conquistar», el término admitía más de un significado. Conservar podía suponer construir una base material que permitiera recuperar, mantener e incrementar la prosperidad, pero también podía tratarse, simplemente, de un lamento que colocaba el futuro en el retorno a un pasado que no forzosamente había existido. Las tradiciones también se inventan.

La salvaguarda de la tradición frente a la novedad: la re-acción

Hablan de tradición los reaccionarios, clérigos en su mayoría, cuya inspiración básica, como ha mostrado Javier Herrero (1973), se encuentra en el pensamiento contrarrevolucionario francés y no en una inexistente tradición española. Los reaccionarios españoles del XVIII van a conocer una gran difusión en los primeros decenios del XIX y sus escritos se utilizarán como arma, más que como argumento, contra la obra que inician los constituyentes de Cádiz. Crece entonces la influencia de la energúmena figura del padre Cádiz, del que se reedita, en 1813 y 1814, *El soldado católico en la guerra de religión* (1794). Escrita en los años de la guerra contra la Convención, interpreta el enfrentamiento en términos de cruzada religiosa contra el mal, encarnado en los filósofos, esos esbirros de Lucifer que, con sus heréticas ideas de libertad e igualdad, han venido a trastocar el orden existente, atentando contra «todo lo más sagrado». La obra, que no es nueva en su interpretación escatológica de la guerra, sí lo es, en cambio, en el llamamiento a la acción positiva. El pensamiento sale de sus espacios cerrados y se convierte en arenga: se trata, según fray Diego, de una guerra santa que obliga a todo católico y a todo buen vasallo a que «trabaje para exterminar a esas gentes y por hacer que su nombre no revuelva a resonar sobre la tierra».

Tesis similares se encuentran en la obra del padre Vélez, también capuchino, editor de *El Sol de Cádiz* (septiembre 1812-1813), periódico que populariza la idea expuesta en las *Causas de la Revolución Francesa* de Hervás, a quien Vélez sigue literalmente. La causa de los males de España son las sociedades secretas y los masones, a los que se identifica con los liberales. El peligro no está

en que quieran la libertad, sino en que su objetivo final es la destrucción de la religión, que es el vínculo que cohesiona y mantiene a la sociedad. Vélez afirma que atacar la religión es atacar a la patria, estableciendo una identificación entre ambos conceptos que será rasgo característico de este pensamiento, que convierte en enemigos de ésta a quienes ataquen a aquélla. El argumento se repite en el *Preservativo contra la irreligión* (1812): la religión no sólo es base de la sociedad, sino que «el trono se sostiene por su virtud», siendo la iglesia la encargada de iluminar al pueblo que, ignorante, sigue a los que le hablan de restaurar sus derechos. La solución está en la alianza de ambos, que se autosostienen (*Apología del altar y el trono,* 1818). Lograr esto y vencer al liberalismo requiere, sin embargo, suprimir la libertad de imprenta, otra de las bestias negras de los reaccionarios, que la ven como a un potente enemigo, pues, en palabras de Vélez, «el abuso de la imprenta ha puesto en manos de nuestros españoles unas armas desconocidas para sus padres».

El padre Alvarado (1756-1814), que firma con los significativos nombres de *Filósofo rancio* o de *Filósofo de antaño,* viene a ser quien resume todos los tópicos del pensamiento reaccionario, insistiendo en que la filosofía moderna, que ha culminado en las doctrinas del contrato social y de los derechos humanos, devuelve al hombre a un estado bestial en donde sólo reinan las pasiones. Los únicos derechos humanos y la única libertad posible son las que se encuentran en los Evangelios. Y es la base para justificar la sociedad estamental, el poder de la iglesia y, lógicamente, la desigualdad social, ya que las diferencias entre ricos y pobres son naturales y queridas por Dios. La conclusión es que constituye un deber patriótico la destrucción del mal, así como la de los liberales que lo propagan y de los instrumentos de que se sirven: de nuevo la prensa como enemigo.

La prensa, de hecho, registra un fuerte crecimiento en esta época, en Cádiz especialmente. Pero si aumentan los periódicos liberales, también lo hace la prensa reaccionaria, aunque sigue siendo mayor el peso de la transmisión oral. El *Preservativo* se va a convertir en texto de cabecera para la elaboración de los sermones parroquiales, al igual que lo será, en parte del país, la *Instrucción pastoral* de los obispos de Mallorca (1813), aparecida tras la abolición de la Inquisición por las Cortes y que supone la ruptura eclesiástica con éstas, si bien su fin principal radica en la defensa de la propiedad eclesiástica, amenazada por los decretos desamortizadores. Se insiste en la conjura internacional como explicación y en el llamamiento a la acción. Los temas son repetitivos, pero la importancia de este pensamiento no radica tanto en su contenido filosófico cuanto en su impacto a través, precisamente, del lenguaje asequible y simplificador de la mayor parte de los sermones, sobre ese mismo pueblo ignorante (el índice de analfabetismo supera los dos tercios de la población) que había que proteger, pero sin sacarlo de su «bendita ignorancia».

A pesar de toda la retórica reaccionaria, la verdadera cuestión es la amenaza que para su situación de poder y privilegio tiene la noción de soberanía nacional. Ataque a la soberanía monárquica, según el obispo Orense en su *Memoria* a las Cortes (1811), ya que si la voluntad general es la ley suprema, dice, nada puede impedir que el pueblo «mude reyes y gobiernos según le agrade». No hay que establecer una nueva constitución, sostiene Orense, sino que las Cortes han sido convocadas para «restablecer la antigua, dando vigor a leyes anticuadas que convenga renovar». Similares objetivos animan el *Manifiesto* (1811) de M. de Lardizábal, consejero de Estado y miembro del Consejo de Regencia, y la *España vindicada en sus clases y autoridades (1811),* de J. J. Colón. En opinión de J. Herrero,

estos son dos de los documentos más importantes de la ideología antirreformista, puesto que con ellos se pasa del plano de los escritos de los teólogos reaccionarios al de la acción política. No obstante la terminología contractualista de raíz escolástica que utilizan, sus contenidos difieren por completo de los liberales. El origen de la soberanía está en la nación, acepta Lardizábal, pero ésta la ha trasladado a los reyes, de forma irrevocable, «desde el siglo XI, cuando más tarde». A partir de entonces la soberanía reside en la persona del rey, independiente por siempre de la nación. Esta es la verdadera concepción de soberanía nacional, frente a la soberanía «popular», quimera que sólo lleva a esclavizar al pueblo y que recibe el apoyo de éste debido a su ignorancia. Colón mantiene una interpretación similar, si bien incluye, dentro de los derechos reales, los correspondientes a la nobleza, pues «el rey debe ser lo que siempre ha sido, y sus diversas clases lo que siempre fueron. Si ha habido excesos y demasías en unos y otros, no han nacido de las leyes, sino de su inobservancia, hija primogénita y única del despotismo y de nuestra actual desolación».

El *Manifiesto de los persas* (1814) constituye la síntesis de este pensamiento servil. Se pide en él la vuelta a la monarquía absoluta, «obra de la razón y de la inteligencia», cuyo origen atribuyen al derecho de conquista o a la sumisión voluntaria resultado del pacto originario a que antes nos referíamos. Critican los diputados absolutistas la obra de los constituyentes gaditanos a los que acusan de seguir a los revolucionarios franceses, desdeñando la obra de los «antiguos españoles». No era necesaria una nueva Constitución, sostienen, repitiendo las conocidas tesis serviles, puesto que «Constitución había, sabia, meditada y robustecida con la práctica y consentimiento general». Si la Constitución no se cumplió en algún momento no fue por su defecto, sino por «abuso

de su letra». De ahí que consideren que la única salida posible pase por la abolición de la Constitución de 1812 y el retorno a la «Constitución española observada por tantos siglos y las leyes y fueros que a su virtud se acordaron».

Las tesis escolásticas de la *traslatio imperii* se utilizan, en todos los casos, para justificar la defensa de la monarquía absoluta, el mantenimiento del orden estamental, de sus privilegios y para salvar, en última instancia, la propiedad amenazada por las medidas desamortizadoras. Y, junto a estas argumentaciones «políticas» aparecen siempre criterios más funcionales, bañados con un tinte paternalista: la desigualdad material como algo natural y necesario, o la ignorancia del pueblo y su fácil manejo empleada como argumento para invalidar su voz y atacar las «falsas» ideas de libertad e igualdad que ponen en peligro el orden establecido, y querido, por Dios, al que se presenta como garante último del viejo orden. La supresión de la libertad de imprenta, por donde penetran las peligrosas ideas, aparece siempre como solución casi milagrosa.

La recuperación de la tradición de libertad

Los constituyentes gaditanos buscan también un apoyo en la historia y la tradición, presentando la ruptura como continuidad, o como restauración de libertades que fueron truncadas en los siglos del triunfo de la monarquía absoluta. Las cortes medievales aparecen como cuerpos representativos y limitadores del absolutismo monárquico, y la derrota de los comuneros en Villalar pasa a ser contemplada como la tumba de las libertades de las ciudades castellanas y convertida en uno de los mitos liberales por excelencia, al igual que lo serán el

parlamentarismo de la corona de Aragón o las libertades catalanas, todas perdidas a manos del absolutismo. Afirmar la soberanía nacional va a suponer, según esta interpretación liberal, entroncar con las verdaderas raíces nacionales. El ejemplo más claro se halla en la *Teoría de las Cortes* (1813) de Martínez Marina, en donde se defiende, siguiendo la terminología de Suárez y de los escolásticos del XVI, que la soberanía reside en el pueblo que, por un «pacto de sujeción», la cede al titular del poder, al rey, si bien el pueblo, representado en Cortes, seguirá siempre conservando en última instancia el poder y podrá recuperarlo si la situación lo requiriera. Las Cortes son, en la visión y el planteamiento histórico de M. Marina, el más eficaz instrumento para limitar el poder real.

Si bien la obra de Martínez Marina representa la forma más clara de ese salto a través de la historia para encontrar en ella las raíces liberales, forzando, si es preciso, su interpretación, también este recurso a la historia como legitimadora de los cambios, incluso los más radicales, se da en otros doceañistas, y parecidas referencias a las cortes medievales se pueden encontrar en las *Observaciones sobre las Cortes de España y su organización* de Canga Argüelles o en el *Semanario Patriótico* de M. J. Quintana, entre otros. Ilustra muy bien este espíritu la conocida frase que Argüelles pronuncia en su intervención en la sesión del 28 de febrero de 1811: «Yo no puedo comprender que en un Estado donde hay revolución pueda ésta llevarse adelante sin revolución.»

No se da en España, ni siquiera entre los radicales exaltados, la inauguración de un tiempo nuevo, no se destruyen en ella los relojes ni se dan nuevos nombres a los meses. Y es la historia la que aparece siempre como guía y punto de referencia, vista, bien como algo inamovible, al modo de los reaccionarios, bien como roto camino con el que entroncar, presentando así como restaura-

ción lo que es quiebra. Finalmente, y éste sería un tercer modo, la historia puede ser presentada como continuidad que no precisa de rupturas que pongan en peligro su proceso gradual. Esta es la línea que, arrancando de Jovellanos, enlazará con las tesis de los moderados del Trienio y del pensamiento conservador posterior.

2. EL JUSTO MEDIO O LA MODERACIÓN COMO VÍA

Mejorar el propio sistema, «aunque erróneo, para acercarse más a otro mejor, o menos malo», es la tesis central de Jovellanos, que se concretará en su idea de la constitución interna, histórica, de la nación española. Es el respeto a la misma el punto de partida para la reforma política, que Jovellanos considera necesaria, y viable sin necesidad de comenzar para ello un período constituyente. Según esta Constitución, la soberanía plena corresponde al rey, pero el pueblo conserva la supremacía, poder independiente y supremo, al que no cabe identificar con la soberanía nacional, ya que en ningún caso supone el derecho a alterar el pacto que no ha sido roto. Las Cortes, que vigilan el cumplimiento del pacto, son las encargadas de impulsar ese programa de reformas amplio que Jovellanos expone en su *Memoria en defensa de la Junta Central:* «Restablecer y mejorar nuestra Constitución, violada y destruida por el despotismo y el tiempo; reducir y perfeccionar nuestra embrollada legislación, para asegurar con ella la libertad política y civil de los ciudadanos; abrir y dirigir las fuentes de la instrucción nacional, mejorando la educación, y las de la riqueza pública, protegiendo la agricultura y la industria.» Los cambios también deben atacar los males existentes, según Jovellanos, y desterrar los desórdenes, corregir los

abusos y reparar los agravios causados por «la arbitrariedad de los pasados gobiernos y el insolente despotismo del último reinado», pero sin que ello suponga recortar el poder del monarca o alterar las líneas esenciales de la Constitución histórica de la nación.

La obra gaditana queda abolida en 1814 con la restauración absolutista. Con la vuelta del régimen constitucional (1820-1823) aparece la división del liberalismo en dos corrientes: la «exaltada», formada por los partidarios de seguir adelante con el desmantelamiento radical del Antiguo Régimen, y la que a partir de entonces se conoce como «moderada», que domina en los gobiernos de los dos primeros años. Optan los moderados por una transacción con los sectores más abiertos del viejo régimen para llevar adelante las reformas iniciadas en Cádiz (desamortización y desvinculación, organización provincial, ley de beneficencia, de instrucción, reforma de los regulares, etc.). Deudores de la Ilustración, defienden una «monarquía templada», asentada sobre tres bases: el régimen representativo, la opinión pública y los «sabios». Son éstos los encargados de formar dicha opinión, que distinguen de las «voces populares» irreflexivas y anárquicas, fácil pasto de exaltados y sociedades (que, en su criterio, deberían prohibirse, considerando que el único momento de participación política popular ha de ser el de las elecciones). Instrumento clave en la formación de la opinión es la prensa, en la que destacarán *El Imparcial, El Universal Observador Español* y, sobre todo, *El Censor,* en el que colaboran A. Lista, S. Miñano y Gómez Hermosilla. En él se dan a conocer las ideas de los liberales europeos del momento: Bentham, B. Constant, Royer-Collard, Guizot, así como Saint Simon, Savigny y J. B. Say, entre otros, aparecen en sus páginas.

En su teoría del gobierno representativo los moderados siguen en gran medida las tesis jovellanistas. Una vez

que se ha elegido a los representantes de la nación, la soberanía ya no reside en ésta, sostiene A. Lista, sino en aquéllos. Sólo en condiciones muy excepcionales cabe que la nación, ejerciendo su soberanía originaria, rompa el pacto, si bien el consentimiento tácito tiene una función legitimadora del poder. El único control popular sobre el gobierno radica en la libertad de imprenta, siendo el Senado el encargado de mantener, limitando el poder, el equilibrio político.

No obstante, y como el propio desarrollo del trienio y los acontecimientos europeos muestran, el mantenimiento del régimen moderado requiere la defensa en dos frentes. Por un lado, está la amenaza disgregadora de los radicales exaltados, cuya crítica realiza Gómez Hermosilla en *El Jacobinismo* (1823), en donde niega el contrato social, los derechos naturales anteriores a la ley y la soberanía popular, afirmando que la única soberanía admisible es la de hecho, siendo la garantía de la seguridad lo que legitima al gobierno. De acuerdo con un planteamiento pragmático, sostiene que el modo de vencer al jacobinismo es que el gobierno asuma las reformas que, en su «reformismo contrarrevolucionario» (Elorza, 1974), traslada del plano político al administrativo.

El segundo frente está situado al lado opuesto: son los absolutistas recalcitrantes, los reaccionarios que ahora se llaman «realistas» y el amplio sector eclesiástico que, salvo los restos de clero ilustrado y reformista, los representa y aglutina (la aparición de las «juntas apostólicas» y sociedades secretas como la del Angel Exterminador en los años 20 es un índice de ello). La única garantía de triunfo del gobierno representativo es que logre interesar a la Iglesia en la revolución, incrementando los bajos ingresos del clero secular y reformando al regular (algunas órdenes eran verdaderos viveros de reaccionarios), asumiendo de este modo propuestas

hechas por el propio clero reformista en tiempos del trienio.

El *justo medio* es la vía que, para el logro de la armonía entre los poderes y los distintos grupos sociales, propone este grupo moderado (bien desde el exilio o desde la colaboración con el poder, como en el caso de Javier de Burgos). Su materialización estaría en el poder moderador o regulador, interpuesto entre liberales radicales y extremistas reaccionarios, que es, según Lista, el que hará «triunfar la causa de la libertad y la justicia». Pero para ello era preciso conseguir, en fórmula de Martínez de la Rosa, «hermanar el orden y la libertad». Ese es el «espíritu del siglo», el único camino para «la felicidad del linaje humano». Sin el orden no es posible la seguridad, y sin ésta, como sostenía Bentham, todo el sistema peligra con venirse abajo. La entrada en el gobierno de personas moderadas (y, se entiende, propietarias) sin que el rey pierda su poder es la propuesta que se hacía desde mediado el decenio de 1820: tras ella está la conciencia de la quiebra material del régimen (J. Fontana), de la que es buena muestra la *Exposición al señor don Fernando VII* (1826), de Javier de Burgos, así como la presión de los acontecimientos revolucionarios que están ocurriendo en la Europa de 1830.

La muerte del rey en 1833 acelera el tránsito a la monarquía constitucional. Se habían dado ya intentos reformistas en los últimos años de su reinado, pero es la guerra con los carlistas (1833-1839) la que lleva a la reina-regente M. Cristina a buscar una transacción con los liberales para mantener a Isabel II en el trono. El gabinete Cea, dejando inalterable el poder de la monarquía, promete reformas administrativas, «únicas que producen inmediatamente la prosperidad y la dicha». Javier de Burgos, cuya instrucción para el gobierno de las provincias constituye un verdadero manifiesto del pensamiento

moderado, establece una nueva división territorial (XII-33), de acuerdo con su tesis de que es preciso fortalecer el Estado y lograr una eficaz centralización, de modo que las personas que se dedican a la administración pública formen «entre sí una cadena que, acabando en el último agente de policía municipal, empiece en el jefe de la administración». Pero esas mínimas reformas no bastan para consolidar un apoyo suficiente y la corona se ve forzada a ampliar, de modo muy restringido, el sistema político, renunciando a seguir con un sistema exclusivo de poder. La sustitución de Cea por Martínez de la Rosa (I-34/VI-35) y la promulgación del Estatuto Real en abril de 1834 que, con sus cámaras, tiende un puente con la aristocracia y la alta burguesía, es el resultado de esta alianza con los isabelinos y el punto de partida del tercer y definitivo intento de régimen constitucional en la España del siglo XIX.

A partir de este momento se va a producir una confluencia entre los reformadores que colaboraron en los últimos gobiernos de Fernando VII y los liberales exiliados que se habían ido acercando a los planteamientos del liberalismo europeo y del doctrinarismo francés. El desarrollo del pensamiento moderado resulta en buena medida fragmentario y excesivamente vinculado a los acontecimientos políticos del momento. Cánovas, años después, al hablar de esta época, considerará negativo el olvido, por parte de los moderados, de lo necesario que son los principios a la hora de formular una teoría política eficaz. Los moderados españoles, al igual que sus colegas doctrinarios franceses, consideran que la abstracción, que ha posibilitado la formulación de la doctrina de los derechos humanos y de la soberanía popular, tiene el peligro de conducir, bien a la tiranía, bien al caos y la anarquía. Y apoyan esa tesis en hechos más concretos y cercanos, como la revolución de 1835 que añade, a la

tensión de la guerra carlista, la situación de pánico provocada por la epidemia de cólera y el descontento popular que estalla en la quema de conventos y la matanza de frailes, fácil germen de argumentos para el temor. La Constitución de 1837, que vuelve a proclamar la soberanía nacional, las medidas de desamortización de los bienes eclesiásticos, así como la revuelta que lleva a Espartero al poder en 1840, harán que se redoble la insistencia moderada sobre la necesidad de lograr la libertad, pero compaginándola con la conservación de la autoridad y el orden.

La identificación entre poder político y poder social

La crítica al dominio de lo abstracto, junto con el criterio de estricta adecuación a la realidad social es uno de los rasgos característicos del pensamiento conservador. Esta vertiente «sociológica» aparece en algunos de los liberales radicales que, mediados los años veinte, giran hacia el moderantismo, como ocurre en el caso de Alcalá Galiano (1789-1865). Antiguo doceañista y liberal exaltado, se exilia en Inglaterra, donde entra en contacto con Bentham y los liberales ingleses, llevando a cabo una amplia labor como publicista en varias revistas y sacando a la luz, en 1824, uno de los artículos más lúcidos sobre la revolución liberal en España (V. Lloréns, 1978). La influencia de Bentham es indudable en su obra, como en la de otros liberales españoles como R. de Salas y el grupo de Salamanca. Para Alcalá Galiano es la utilidad, y no ningún principio abstracto, el fundamento de la justicia. Y el medio para lograr esa utilidad, identificada a felicidad, es el gobierno. Pero un gobierno liberal, representativo, que no sea resultado de la imposición del número,

de la masa, como, en su opinión, había sido la reacción absolutista de Fernando VII, sino de una selección de los «mejores». Para Alcalá Galiano éstos no habían de ser únicamente nobles, ya que «es preciso que las clases medias dominen, porque en ellas reside la fuerza material, y no corta parte de la moral, y donde reside la fuerza está con ella el poder social, y allí debe existir también el poder político» (*Lecciones de derecho político constitucional*, 1843). Hay ecos de Tocqueville en su tesis de la necesidad de unión de aquellos que tienen el saber y la independencia para contraponerse a la «mezquindad e ignorancia de la plebe» (Díez del Corral, 1956).

El pragmatismo y la adecuación a la realidad se traducen, para Alcalá Galiano, al igual que para Balmes, en la confluencia de poder político y poder social, fórmula muy similar a la que pocos años antes y en la misma cátedra de Derecho Político del Ateneo, había defendido uno de los pensadores más polémicos, todavía hoy, del conservadurismo español: Donoso Cortés (1809-1853). De pluma encendida y verbo rápido, propenso a la arenga, sobre todo en su última época, Donoso interviene también en la política activa y es uno de los principales artífices de la Constitución moderada de 1845, tras haber actuado, desde el exilio en Francia (donde ejerció como secretario de M. Cristina), en la preparación de la caída de Espartero.

Se distinguen normalmente dos etapas en Donoso. Una primera, liberal moderada, en la que nos centraremos ahora, a la que corresponderían sus *Consideraciones sobre la diplomacia* (1834), *La ley electoral* (1835) y las *Lecciones de Derecho Político* que pronuncia en el Ateneo de Madrid en 1836 y 1837. La segunda, que ya se apunta desde 1838, reforzada posteriormente por una crisis personal y por el impacto de la revolución europea de 1848, corresponde a la del Donoso tradicionalista y reacciona-

rio, el del *Discurso sobre la dictadura* y el del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.*

En su primera época Donoso trata de defender el trono de Isabel II y a los grupos sociales que le apoyan, frente a las pretensiones de don Carlos. Pero sus objetivos pragmáticos se asientan sobre planteamientos teóricos globales en los que se puede ver la influencia de los liberales doctrinarios y su defensa de la vía intermedia, pero también de los tradicionalistas franceses (de Maistre y de Bonald) y de autores liberales como Constant o Mme. de Stael. Sobre ese trasfondo se encuentra la situación política del país con dos frentes de lucha: los carlistas y el radicalismo popular, que Donoso hace coincidir en esencia. Los dos principios que defienden, el derecho divino y la soberanía popular, constituyen, en su opinión, un mismo principio reaccionario, ya que, «al proclamarse soberanos, se declaran en posesión de todos los derechos y exentos de todas las obligaciones», y llevan ambos al despotismo, al afirmar la omnipotencia social (I, 373).

La argumentación, con una muy peculiar base en la historia, que no es su fuerte (D. Corral, 1956), gira en torno a la concepción del *poder.* Este solo puede ejercerse en nombre de la inteligencia, única a quien «pertenece el dominio absoluto de las sociedades» y no es algo abstracto, sino que en cada período de la sociedad se representa por un principio (I, 258) que en el siglo XIX, en el que se ha producido «la secularización absoluta de la inteligencia y... su pacífica y omnímoda dominación por medio del gobierno representativo» es el de la razón (I, 306). La emancipación de la inteligencia, que para Donoso se inició a principios del XV y continuó con la reforma protestante, tuvo como culminación la revolución francesa, que «condenó a muerte a las instituciones absurdas, demolió los frágiles cimientos de todos los poderes usurpados y sobre el campo del combate, cubierto de ruinas, asentó

con mano fuerte la bandera de la civilización» (I, 307). Pero la revolución está ya consumada y su consecuencia es el gobierno representativo. Gobierno en el que tienen derecho a mandar los *mejores* (I, 308), que Donoso identifica con las «clases propietarias, comerciales e industriosas» que son las únicas a las que «pertenece el ejercicio de la soberanía, porque sólo estas clases son inteligentes; sólo a estas clases pertenecen los derechos políticos, porque sólo estas clases pueden ejercer legítimamente la soberanía; su gobierno es el de las *aristocracias legítimas,* es decir, *inteligentes,* porque sólo la inteligencia da la legitimidad» (I, 311). Este gobierno representativo se distingue de la democracia y de la aristocracia, porque la primera, sostiene Donoso, supone el gobierno de la fuerza, y la segunda tiende siempre a la reconcentración del poder, en tanto que «las *aristocracias legítimas* tienden a ensanchar su esfera». El resultado de la revolución que es preciso consolidar, según Donoso, ha sido una «sociedad sin *parias,* en donde los que dirigen, dirigen en nombre de la inteligencia y los que obedecen sólo obedecen a la ley; en donde disfrutan de la libertad civil todos los que ignoran, como de la libertad política todos los que saben» (I, 312).

Las *Lecciones* tienen como objeto explicar la teoría de los gobiernos, que sólo existen en cuanto actúan y no son otra cosa que la «sociedad misma en acción» (I, 329). La sociedad es resultado de la inteligencia, principio armónico y expansivo, opuesto a la libertad, que es el principio «antisocial y perturbador» (I, 332). En el dualismo del hombre, que opone inteligencia y voluntad, radica la razón del gobierno: éste surge de la necesidad que la sociedad tiene de defenderse de la fuerza disgregadora de la libertad, principio invasor al que debe resistir el gobierno. «La historia —dice Donoso— no nos presenta el fenómeno de un gobierno que no haya resistido: unos

resisten a las mayorías, otros a las minorías; pero todos resisten, porque su misión es resistir» (I, 333). Su acción, no obstante, ha de tener límites. Y el límite es la justicia que se traduce en «respetar la libertad humana sin que vacile la sociedad en sus cimientos».

Las distintas teorías políticas que han tratado de resolver este problema son enfrentadas por Donoso tomando como punto de partida teórico la distinción doctrinaria entre soberanía de derecho y soberanía de hecho. La primera, que «consiste en la posesión de una autoridad no recibida de nadie» coresponde a la razón y a la justicia absoluta. Una e indivisible, sólo puede encontrarse en Dios, en tanto que la soberanía de hecho, a la que Donoso llama *poder,* se encuentra en todas las sociedades y «reside en las autoridades constituidas» (I, 339), que encarnan la razón.

Donoso, decíamos, rechaza tanto el derecho divino de los reyes, propio de los primeros tiempos de la humanidad, como la soberanía popular. Atea y tiránica, esta última es también absurda, al localizarse en la voluntad, «porque si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son», siendo iguales, a sus ojos, el hombre de genio que «un ser estúpido e imbécil» (I, 346). Es, además, imposible, dice Donoso, pues si reside en la voluntad general, y ésta es la «colección de las voluntades particulares, todos los individuos de la sociedad deben tener una parte activa en el ejercicio del poder soberano», así como en la elaboración de las leyes. Por tanto, «los ignorantes tienen los mismos derechos que los sabios, porque tienen una voluntad como ellos» y lo mismo ocurre, sigue Donoso, con los derechos de las mujeres y los hombres; los de los niños y sus padres; los de los proletarios y los poderosos; para terminar afirmando que también «los dementes deben reclamar una parte de la soberanía, porque, al negarles el cielo la razón, no les

despojó de la voluntad, y la voluntad los hacen soberanos» (I, 347).

Con su característica mezcla de lógica y demagogia, Donoso apunta hacia unas consecuencias de la teoría que están muy lejos de ser aceptadas por un progresismo también partidario de la restricción del voto, aunque con una ampliación del cuerpo electoral superior a la defendida por los moderados. El gobierno representativo es, para Donoso, el único que conduce a la libertad y el progreso. Pero no conviene olvidar que para él tal gobierno se identifica con la «soberanía de la inteligencia, soberanía de la justicia, libertad» (I, 361) y que tiene su expresión en el gobierno de los «mejores». Donoso rechaza, como un sofisma funesto, el concepto de representación, porque, en él, al confundirse la esencia del gobierno con su modo de existir, se olvida que no hay más poder constituyente que el poder constituido, en tesis que recogerá, un decenio después, la Constitución de 1845. El resultado de este concepto de representación es que «traslada el poder de la Asamblea de los elegidos para ejercerle y que le ejercen en virtud de un derecho propio, a las Asambleas de los que eligen, y que no pueden ejercerle sino en fuerza de un derecho usurpado» (I, 308). La superación de los períodos de reacción (la teocracia y la democracia), por el de progreso y armonía que inaugura el gobierno representativo hay que entenderla dentro de esta concepción.

El único poder absoluto corresponde a Dios. La soberanía de hecho, en cambio, es una soberanía limitada. El problema es que Donoso no traza claramente sus límites, ni el modo en que éstos se ejercen y termina reduciéndolos a la justicia y a la cuestión, ya resuelta previamente, de a quién elegir para el gobierno.

Si ya en las *Lecciones* se admitía la posibilidad de recurrir a la dictadura como respuesta frente a situaciones

excepcionales en que la libertad amenazara con «invadir» la sociedad y destruirla, la discusión del proyecto de Constitución de 1837 va a decantar aún más las posturas defensivas de Donoso. El objetivo es pragmático: lograr aumentar el poder del rey, disminuyendo o anulando el de las Cortes. Los argumentos son de tipo lógico y normativo: la naturaleza del poder es ser uno y el mando es la acción que lo define. El equilibrio de poderes y su división es un falso principio, pues entre poder y súbdito no caben instancias intermedias. Por tanto, las Cortes deben ser consideradas como institución, pero no son poder (I, 451). Los errores vienen, para Donoso, de la identificación entre *sociedad* y *pueblo*. Pueblo es la «universalidad de los hombres, considerados como seres físicos y extensos» en tanto que la sociedad, entramado de relaciones, es un ser moral, resultado de la armonía de las inteligencias y sólo puede ser «una, idéntica, indivisible y perpetua», al igual que el poder social, «que es su acción». El monarca, en consecuencia, es el único representante de la sociedad y «en su presencia no hay más que súbditos» (I, 454). Su cometido es lograr la felicidad de éstos, que tienen derecho a ella. Pero, advierte Donoso, el *derecho* no confiere *poder* y, por tanto, no obliga al poder a asegurar su cumplimiento (I, 455). Confundir derecho y poder es lo que ha llevado al principio reaccionario de la soberanía popular, afirma, anunciando ya su alejamiento del liberalismo doctrinario, aunque siempre teñido de absolutismo, de su primera etapa y el avance hacia las posturas totalizantes y dogmáticas de la segunda.

3. Intentos de conciliación de los extremos o la propiedad como fundamento

Entre 1836 y 1843, año de la caída de Espartero y del inicio de la década moderada, se producen varios hechos fundamentales: la desamortización eclesiástica (1836-1837), cuyos objetivos fiscales (hacer frente al gran déficit del Estado) y políticos (su fin, dice el decreto, es crear una gran familia de propietarios que estén interesados en apoyar el trono de Isabel II y el régimen liberal), supone un importante trasvase de tierras a manos de la burguesía y la nobleza. El enfrentamiento con la Iglesia que la medida provoca se ve acrecentado con la reforma de los regulares y la supresión de una de sus fuentes básicas de ingresos, el diezmo. La Iglesia, que pasa a depender económicamente del Estado, se replanteará su identificación con el tradicionalismo, sobre todo tras la derrota de los carlistas en 1839. A partir de ese momento, salvo en el seno de algunos núcleos minoritarios, dominará en ella el pragmatismo, traducido en el apoyo a los sectores conservadores, en la negociación y en el recurso a medios que, como la prensa, antes había condenado. El resultado será el Concordato de 1851 y la progresiva recuperación del control de la enseñanza (Callahan, 1989).

El sacerdote catalán Jaime Balmes (1810-1848) es quien mejor representa esta postura pragmática. Defensor de la idea escolástica de la subordinación del poder a la moral y la religión, rechaza una interpretación meramente utilitaria de la política. Aunque en una de sus obras más conocidas, *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842-1844), polemice con Guizot sosteniendo que ha sido el catolicismo, Inquisición incluida, y no el protestantismo y la tolerancia como aquél afirmaba, el factor del desarrollo de la civilización, lo cierto es que Balmes es un pensador de talla, ligado a la renovación de la Igle-

sia católica en España y que ejercerá una notable influencia en el pensamiento conservador. Su enfoque sociológico, su ceñirse a los hechos sociales, a los que considera fundamentales para la comprensión y la acción política, su «sentido común», como muchos lo han calificado, es en parte responsable de ello. También lo es su actividad política, fundamentalmente en la prensa: funda la revista *La Civilización* (1841-1843) y *La Sociedad* (1843-1844), ambas en Barcelona, y, finalmente, en Madrid, dirige *El Pensamiento de la Nación* (1844-1846), órgano del grupo conservador autoritario del marqués de Viluma.

Balmes, que parte de la tesis de que tras cada hecho político existe una explicación social, interpreta el enfrentamiento carlista como una guerra «profundamente social y política» (VI, 49), de principios, más que dinástica. Lo que ha luchado, dice, «ha sido la sociedad antigua con la sociedad nueva; la sociedad de las creencias y costumbres religiosas, de los hábitos y sentimientos monárquicos, con la sociedad de las innovaciones, del desarrollo de los intereses materiales». Ignorarlo es un error porque es preciso que, en la organización política, se cuente con todos los elementos; los conservadores han de servir de «contrapeso contra las tendencias desorganizadoras de los elementos nuevos» (VII, 71-72). Sin esa conciliación no resulta posible la estabilidad, condición para el progreso de la *civilización*. Esta sólo se alcanzará cuando lleguen a su máximo grado de coexistencia la mayor inteligencia, la mayor moralidad y el mayor bienestar posibles en el mayor número posible de personas (V, 464). Para eso es preciso evitar la anarquía, «el solo peligro que nos amenaza» (VI, 86) mal mayor que la esclavitud, pues siempre deriva en despotismo. Anarquía y despotismo son similares, porque «no es la ley quien gobierna, es la voluntad del hombre. La sociedad está en ambos casos entregada a un poder discrecional, arbitra-

rio» (VII, 309). Con un análisis de ecos hobbesianos, Balmes afirma que en España ha sido la debilidad del poder la que ha llevado a esa situación; robustecerlo es una de las apremiantes necesidades de la nación. «El poder en España es el trono» (VI, 247). Sin un trono fuerte no hay poder, afirma, y «sin poder no hay orden, sin orden no hay obediencia a las leyes y sin obediencia a las leyes no hay libertad» (VI, 86). La Constitución debe, por tanto, conservar la monarquía con toda su majestad y prerrogativas, fortaleciendo asimismo a las Cortes. Contrario al sufragio universal, de imposible realización, por la ignorancia de las gentes, su manipulación por la prensa, la influencia del gobierno en las elecciones, y el falseamiento desde su base (VI, 348-354), sostiene Balmes la necesidad de restringir aún más el sufragio (un 0,13 por 100 de la población, frente al 0,15 del Estatuto Real) y de reducir también el poder de las Cortes, limitándolo a la votación de los impuestos y de algunos asuntos arduos, de modo que sean los que pagan y no los que cobran quienes intervengan, evitando que la Cámara se convierta en debilitadora del trono y lugar para «medrar sin otro mérito ni título que el de algunas peroratas» (VI, 753).

El análisis de la realidad, su afirmación de que el poder político no es algo abstracto, sino que ha de ser la expresión del poder social (VI, 244-247) le sirve de base para defender una vía restrictiva, en que la participación se produzca según una concepción corporativa, y no individual, de la representación (Varela Suanzes, 1988). También la utiliza para lanzar una diatriba contra los partidos, los políticos y la política misma, presente en muchos de sus escritos y que será otro de los rasgos característicos de la derecha autoritaria. «El tratar demasiado de política», dice, hace fermentar los partidos, divide los ánimos, provoca disturbios y despierta la ambi-

ción, abriendo «la puerta para que hombres indignos puedan subir a los altos puestos del Estado». Lo que hay que hacer es menos política y más administración: lo urgente es «el arreglo de la hacienda, la formación de los códigos, de buenos planes de educación y enseñanza, los establecimientos de beneficencia, el fomento de la agricultura, industria y comercio» (VI, 90). Pero, según Balmes, desde 1810, tras diecisiete años de gobierno representativo, todo sigue yaciendo «en el más profundo desorden» (VI, 356).

El orden sólo puede darse salvando la unidad, debiendo superar la división partidista. La propuesta práctica de Balmes es la de formar un partido «nacional», que se asiente sobre los intereses del país, en una línea similar a la lanzada por la misma época desde sectores eclesiásticos. Este partido, que habría de superar la esterilidad de la revolución española por no haber tenido al pueblo de su parte (VI, 222 ss.), sintetizaría los dos factores básicos de unidad en España: la monarquía y, sobre todo, la unidad religiosa, que es la base de la homogeneidad de la nación (VI, 78). El círculo se cierra, por tanto, volviendo a la vieja tradición, reconvertida, que hace de la religión católica el punto nodal para la subsistencia «física y moral» del país. Subsistencia que requiere, asimismo, la defensa de la propiedad sin la cual «la sociedad se disuelve» (V, 718).

El argumento, que en otros sirve para justificar la no devolución al clero de los bienes desamortizados ya vendidos, lo utilizará Balmes para reclamar aquéllos y para enlazar con la concepción tradicional de la Iglesia en su papel de protectora de pobres y desvalidos. Es importante destacar que si en Balmes se encuentra una de las fuentes del catolicismo político, tanto en su reducida línea liberal como en la más ultraconservadora, también es notable su influencia en el catolicismo social a través

de sus reflexiones sobre lo que califica como problema social, escritas en unos años en que en España estaban apareciendo las primeras manifestaciones populares republicanas y socialistas.

La sociedad se encuentra ante un nuevo feudalismo, dice, y compara con los antiguos señores a los nuevos empresarios fabriles que muestran su opulencia frente a la muchedumbre de «humildes dependientes». El problema a resolver es el modo de ampliar la distribución de la riqueza, «sin atentar contra la propiedad y sin embarazar el desarrollo de la industria y comercio» (V, 738). Admitiendo las tesis progresistas de que la educación es un medio, no lo considera suficiente para prevenir la amenaza potencial de la masa proletaria, cuyo desarrollo ligado a la transformación económica describe con lucidez. Gozan los proletarios de libertad civil para trasladarse de lugar, cambiar de profesión, ambicionar empleos, pero su única posesión es la fuerza de sus brazos y la libertad también les permite ver las enormes diferencias de riqueza, lo que «andando el tiempo» puede derivar en «terribles compromisos» para la sociedad. Es deber del gobierno establecer todas las medidas que puedan evitar tales trastornos (V, 742). Dado que la ordenación antigua, que aceptaba la desigualdad como algo natural, ha sido reemplazada por la idea de igualdad, la deferencia que antes servía de baluarte ya no cumple esa función y se da fácil paso al odio y el rencor (V, 951). Los medios que generalmente se aplican, dice Balmes, acaban resolviéndose siempre en medidas de fuerza (IV, 491). Frente a ello, la solución habría de asentarse sobre la religión y la defensa de las medidas graduales, porque «el mal es incurable, y lo que conviene no es empeñarse en extirparle, sino en disminuirle y aliviarle» (V, 486). A su alivio han de contribuir medios como el de la colonización (V, 991), pero el recurso final, tras su decidida defensa de la propiedad,

que considera condición para la estabilidad e independencia necesarias en la clase que ha de gobernar (V, 690), es la caridad que, además de ayuda material, tiene una función moralizadora cara a los pobres (V, 953). El Estado debe atender a las necesidades extraordinarias y al socorro, benéfico, de los necesitados, pero en ningún caso debe intervenir directamente en la organización del trabajo, ya que, para Balmes, la regulación de sus horas y condiciones, de los jornales, etc., supondría atentar contra la propiedad, por lo que ha de ser la «espontánea y libre voluntad de los individuos, amos y jornaleros» la encargada de hacerlo (VII, 1.045). Todas estas medidas, así como la creación de asociaciones, de cajas de ahorros, etc., añadidas a la caridad, al aumentar el bienestar, pueden servir de freno al desarrollo del socialismo, cuyo origen en la injusticia y las desigualdades ve, así como su carácter religioso, pero del que abomina por considerarlo destructor del orden, la libertad, la propiedad, la familia y la religión, baluarte final, para Balmes, de la sociedad.

Andrés Borrego (1802-1891) también intenta una vía que concilie a liberales y absolutistas, pero desde posiciones más modernizadoras que las de Balmes. Antiguo exaltado, desde 1828 colaborará, desde su exilio en Francia, con los doctrinarios. Allí comienza su labor periodística, publicando *El Precursor,* al que luego seguirán, ya en España, *El Español* (1835) y *El Correo Nacional* (1838). Borrego parte de la tesis de que, para asentarse, el liberalismo precisa contar con toda la sociedad y, saliendo del mero plano teórico, concretar las ventajas que del sistema se derivan para todos. Critica a los moderados por haber olvidado, en sus teorías de gobierno, a las masas, y plantea el programa de un tercer partido, el liberal conservador, puente entre moderados y progresistas, que aglutíne a las clases medias que «son la vida, la inteligencia, el nervio y la savia de la nación». Su programa,

que defiende la necesidad de armonizar la soberanía nacional y la dinástica, se asienta sobre el principio de que hay que «dotar a las clases ilustradas y contribuyentes del poder político», pues ellas son su fundamento, estableciendo un gobierno de las «aristocracias naturales», de los «menos y mejores en beneficio de los más». Borrego contesta a la pregunta de Balmes en sentido afirmativo: «Las desgracias del pueblo pueden bien remediarse sin que la suerte de los pudientes sea menoscabada.» La solución está en el gobierno representativo y en el programa que éste ha de cumplir, plenamente dentro de las líneas liberales (C. Castro, 1975): en primer lugar, hay que educar constitucionalmente a las gentes, interesándolas de tal modo en la mejora, que sea la sociedad, y no el Estado, cuyo papel es subsidiario, la que lleve a cabo las precisas reformas, impulsando el desarrollo económico que a todos beneficie. Para ello, además de la educación, es preciso llevar a cabo una importante reorganización administrativa y poner en orden la hacienda, ya que sin una hacienda saneada no cabe una eficaz labor administrativa. El poder ha de ejercerse «en beneficio e interés de la mayoría ignorante y desvalida», pero la vía no es tanto la caridad cuanto el fomento económico, garantizando el trabajo y la propiedad que «son las bases en que estriba la felicidad de nuestras sociedades». Borrego seguirá en esta línea cuando, tras el nuevo exilio fruto de su oposición a la regencia de Espartero, vuelva en 1844 y encuentre al partido moderado «empeñado en la reacción».

4. La defensa de la sociedad como defensa de la propiedad y el orden

No le faltaba razón a Borrego. Incluso entre el sector más abierto de los moderados, el de los futuros «purita-

nos», se sostendrá que la revolución liberal está terminada, siendo una tarea de «gobierno y administración» la que es preciso llevar a cabo como condición para el desarrollo material y no admitiendo como legítima ninguna variación impuesta por la fuerza, como sostiene J. P. Pacheco. Las páginas que éste y N. Pastor Díaz escriben en *El Conservador* (1841-1842) insisten en la condena de la revolución como germen de desorden y pobreza, reclamando un trono fuerte, «elemento de orden y libertad», como «garantía de poder y seguridad para los Estados», que llegue a un necesario acuerdo con la Iglesia para ordenar los resultados de la desamortización y consolidar a las nuevas clases medias de ella surgidas. Clases que son las llamadas a gobernar la sociedad y que el partido conservador será el encargado de aglutinar (EC, 12.XII.1841). La Constitución de 1845 vendrá a hacer realidad esas propuestas, consagrando el dominio de la oligarquía agraria y financiera que compone el partido moderado. Las leyes que la completan (ayuntamientos, electoral, de prensa, código penal, enjuiciamiento civil) restringen aún más la participación y reprimen todo intento de reivindicación social o política, recurriendo para ello al ejército y creando, a tal fin, una nueva institución, la Guardia Civil (1844).

El principal redactor de la Constitución, Donoso Cortés, sostiene que es preciso librar a España de la «soberanía de la muchedumbre», aumentando el poder del monarca, que debía ser irresponsable (I, 814). Defiende, frente a Balmes y la postura oficial de la Iglesia, que se garantice su propiedad a los compradores de los bienes desamortizados, ya que no se puede atentar contra los «intereses creados», que son aquellos que el tiempo constituye (en tiempos de revolución, éste se condensa, sostiene Donoso, saliendo al paso de posibles objecio-

nes ante el corto espacio de tiempo transcurrido desde las medidas desamortizadoras).

Aunque ecléctico en el 45, los escritos posteriores de Donoso defienden ya una visión sacralizada y autoritaria de la política, evidente tras la revolución europea de 1848. En una época en que la tesis del hombre fuerte está presente como problema en todos los escritores políticos, Donoso la formula eficazmente en su *Discurso sobre la dictadura* (1849), en defensa de Narváez: si la sociedad está a punto de perecer se puede aceptar que venga a salvarla un dictador, cuya legitimación proviene de la victoria, pero que seguirá ejerciendo una soberanía de hecho, limitada. El problema no es elegir entre dictadura y libertad, afirma, sino «entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno» (I, 322), pues la libertad ha dejado de existir en Europa.

Pero es en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), donde aparece el escritor apocalíptico que tendrá entonces una notable repercusión europea, renovada posteriormente con el auge de los fascismos y del que en buena medida se nutrirá el tradicionalismo español: Ortí y Lara es su discípulo y en Aparisi y Guijarro se encuentran claros ecos de este último Donoso. La tesis responde al planteamiento agustiniano de la historia como lucha entre bien y mal, encarnado éste en el socialismo, del que Proudhon es el máximo profeta. La fuente del mal radica en la libertad de elegir, que introduce el desorden, fruto del pecado. Sólo la religión y la fe, fundamento de la sociedad, puede reinstaurar el orden. Sólo en ella radica la verdad que puede salvar a la razón de su naufragio. La amenaza no está en el liberalismo, que ha tratado inútilmente de gobernar «sin pueblo y sin Dios», ignorando que la batalla será entre ambos (II, 599). El liberalismo es estéril, porque, al carecer de toda afirmación dogmática y no dar importancia más que

a las cuestiones de gobierno, ha propagado el escepticismo, abriendo la puerta al verdadero enemigo: el socialismo. Es ésta una teología satánica, cuya idea de igualdad atenta contra la propiedad y la familia, bases de la sociedad, y contra la religión, al sostener que la fuente del mal está en la sociedad y no en el hombre individual, por lo que es en éste, y no en Dios, en donde reside la solución. Es la fuerza lógica de esta escuela la que, según Donoso, hace peligroso su intento de alterar el orden establecido por Dios. La única solución es un poder fuerte, basado en la religión como garantía, ya que «el orden humano está en la unión del hombre con Dios». Solución teológica que identifica poder político y poder religioso y que se traduce, como en la mayoría de los conservadores, en enfrentar el problema social por la vía de la caridad y no de la justicia.

Bravo Murillo (1803-1873) también propone una salida autoritaria, pero alejada de los planteamientos teológicos de Donoso. Su proyecto de reforma constitucional de 1852, presentado como remedio frente a la revolución que agita Europa, pretende legalizar el dominio del ejecutivo, reduciendo el poder del Parlamento. Su *Testamento político* (1858) insiste en ello, reclamando una reforma electoral que reduzca el número de participantes en el proceso político («Los electores deben ser pocos»). El orden, que necesita que se restrinjan los derechos y las garantías individuales, será consolidado por un «gobierno fuerte, estable y duradero», cuya legitimidad viene dada por su propia existencia en el tiempo. Un gobierno que habrá de contar con la religión, la administración de justicia y la fuerza armada como sus tres medios indispensables. Aunque Bravo Murillo señala la importancia de la instrucción, es la administración la clave de bóveda del buen funcionamiento social, siendo la política la que debe estar a su servicio. Aboga por una ley que profesionalice a los funcionarios y los independi-

ce de la política, de forma que la administración funcione eficazmente y que pueda servir de garante del orden establecido, amenazado por el socialismo, que «es la negación de la sociedad». La verdadera urgencia no está en la miseria, que atenderá la beneficencia («alivio de las clases pobres»), sino en la «defensa y protección de la propiedad». Es preciso, dirá Bravo, que los propietarios «para salvarse y defenderse, para defender la propiedad» sostengan el gobierno, «el orden, la situación y las instituciones», pagando más de lo que pagan, porque «vivimos a la moderna y queremos pagar a la antigua. Eso no es posible». La práctica autoritaria de los últimos gobiernos isabelinos, dominados por la camarilla clerical y ultramoderada que está lejos de crear el gran aparato administrativo que quería Bravo Murillo, se traduce en un estrangulamiento político creciente que, al lanzar a la oposición a la mayor parte del país, está en el origen del golpe revolucionario que inaugura el sexenio democrático (1868-1874). El riesgo de «invasión del cuarto estado» se hace más acuciante tras la proclamación de la Constitución de 1869 que establece el sufragio universal y la supremacía parlamentaria en el proceso político, así como una amplia declaración de derechos, la asociación y la libertad de cultos entre ellos. El conflicto político con la Iglesia no se hace esperar y el descontento se canaliza hacia el partido neocatólico, que cuenta con dos periódicos de gran tirada, *El Pensamiento de la Nación* y *La Regeneración.* La elección de Amadeo de Saboya, miembro de la dinastía que había expulsado al Papa de los Estados pontificios, abre la puerta para que figuras destacadas de los «neos», como Nocedal, Navarro Villoslada, G. Tejado o Aparisi y Guijarro (1815-1872), refuercen sus posturas providencialistas y hagan coincidir, como un único objetivo político, la defensa de la religión y la de la monarquía, acercándose al carlismo, que pre-

sentan como salvación. La figura más representativa de la reacción ultraconservadora frente a la amenaza democrática es este último, defensor de la vuelta al sistema tradicioinal del país y a sus dos leyes fundamentales: 1, la religión católica apostólica romana es la religión del Estado; 2, el rey reina y gobierna con la intervención, en ciertos, casos, de las Cortes. Estas Cortes nada tienen que ver con el moderno parlamentarismo, que es una farsa, montada sobre otra, el sufragio universal (II, 316); se trata de unas «Cortes-verdad, a la española» (III, 341), corporativas, cuyos componentes serán elegidos, a partes iguales, por los cabezas de familia, los contribuyentes y el rey, y que, en la más pura línea donosiana, no serán poder (*Restauración,* 1872). Sólo esta vuelta al régimen antiguo, que Aparisi resume en la trilogía «Dios, patria y rey», permitirá la justicia y la verdadera libertad, que el individuo sólo puede lograr a través de los cuerpos a que pertenece. En este sentido organicista hay que entender su defensa de los fueros y la descentralización, así como su petición de que las provincias, cuyo gobierno tendrá asimismo una base corporativa, dejen de estar sujetas al control del Estado central (II, 78).

El liberalismo, y el socialismo como su fruto, es el gran enemigo. Su ataque a la religión es un ataque a la sociedad («sin Dios... ¿qué moral quedará en el mundo sino el placer, ni qué derecho sino la fuerza?») y a su base fundamental, la propiedad: sólo la religión garantiza contra la revolución, sólo ella evita que las muchedumbres busquen en la tierra lo que ya el cielo no les dará (*El rey de España,* 1869). Don Carlos y el partido carlista, «el único que proclama y procura el acabamiento de todos los partidos», son los encargados de la «reconstrucción social y política» de España. Sólo el rey legítimo pondrá orden, reunirá «todos sus elementos conservadores y le dará gobierno estable», restaurando la antigua armonía

de «tiempos del antiguo absolutismo» en que no habían desheredados al ser atendidos éstos por la caridad (IV, 99) que aparece, otra vez más, como panacea al problema social. La revolución liberal y sus medidas desamortizadoras son las que han desheredado a los pobres, trastocando la propiedad, los privilegios y el orden tradicional del que Aparisi construye una imagen armónica que le sirve de base para reclamar su vuelta en la persona de don Carlos. Es éste, según los tradicionalistas, el único representante de la monarquía cristiana en España y en quien tiene lugar la continuidad de la «constitución interna» del país, término que en el tradicionalismo tiene un contenido bien diferente al del liberalismo doctrinario.

La reacción defensiva frente a los cambios democráticos se va a producir asimismo desde vertientes más secularizadas, también defensoras de la religión como garante del orden social, si bien enfatizarán más sobre la vinculación entre propiedad y sociedad. Esta vinculación, característica de todo el pensamiento conservador, se hace más patente durante el Sexenio cuando el sufragio universal —masculino— posibilita la participación política de sectores populares, cuyas voces canalizan en buena medida demócratas y republicanos, y cuando, al amparo del derecho de asociación, se produce un fuerte desarrollo del movimiento obrero. No es casual que *La Defensa de la Sociedad* sea el nombre de la revista que, fundada en 1872 por Bravo Murillo, aglutina buena parte de este pensamiento defensivo frente a la amenaza que la Comuna y el internacionalismo obrero suponen. La igualdad que la Internacional proclama, se afirma, aparte de imposible, es perniciosa, social e individualmente, ya que ataca a los dos grandes fundamentos sobre los que el mundo descansa: «Dios y propiedad». De hecho, el debate sobre la Internacional decanta algunos de los principios que van a estar en la base del programa restaurador canovista.

5. Restauración como conservación y orden

Atacado en un triple frente: el confesional, el político y el colonial, el Sexenio democrático, iniciado con un pronunciamiento que rompe el estrangulamiento político del último período isabelino, se cierra con otro que, en dos fases, restaura la monarquía: la primera, en la que Pavía pone fin a la república federal en enero de 1874, y, la definitiva, en diciembre, cuando Martínez Campos proclama rey a Alfonso XII. La imagen que la prensa conservadora y las publicaciones religiosas dan del proceso democratizador es la de caos, desorden y crisis de autoridad, que sólo tiene como solución la restauración monárquica. Y orden es lo que, desde el principio, prometerá Cánovas (1828-1897), el hombre clave del proceso que, desde sus comienzos políticos estará vinculado al intento de reconducción, en un sentido liberal conservador, del moderantismo cada vez más cerrado y autoritario. Integrado, en 1849, en la fracción «puritana» de Pastor Díaz y Pacheco, será él quien redacte el documento programático de los sublevados en 1854, el Manifiesto del Manzanares. Miembro de la Unión Liberal, su actuación política se produce en dos planos: el teórico, como historiador, orador, publicista y diputado que utiliza la tribuna parlamentaria como plataforma desde la que formular sus teorías políticas, por un lado. El práctico, por el otro, ya que Cánovas es también un político que interviene activamente, desde la década de los cuarenta, en la vida pública y que se va a convertir en el principal artífice de la restauración monárquica en 1874. Son ambas facetas, entrelazadas, la que le convierten en el puente que permite enlazar el derrocado régimen isabelino con una nueva monarquía parlamentaria que, aunque en esencia, se asienta sobre las mismas bases materiales, lo hace tras haber llevado a cabo la imprescindible raciona-

lización de la teoría y la práctica conservadoras. El objetivo prioritario es el restablecimiento del orden, y así lo afirma en el Manifiesto de Shandurst (1.XII.1874) en boca del futuro Alfonso XII. Restablecimiento que implica, aun ampliando la participación política, seguir conservando el poder en manos de las mismas clases poseedoras e inteligentes de los doctrinarios, pero asentándolo esta vez sobre la soberanía nacional, mediante un malabarismo argumental que gira sobre su concepto de nación. Esta, dice Cánovas, nunca será producto «de un plebiscito diario, ni obra del asentimiento, constantemente ratificado por todos sus miembros a que continúe la vida en común». Al contrario, las naciones son frutos de la historia que han surgido «de una aglomeración arbitraria o violenta, la cual poco a poco se va solidificando y hasta fundiendo al calor del orden, de la disciplina, de los hábitos correlativos de obediencia y mando, que el tiempo hace instintivos». Pero también tiene un origen espontáneo, siendo la raza «la forma primordial de la nación», aunque ni ésta, ni la lengua, ni la limitación territorial bastan para definirla, constituyendo tan sólo rasgos de la «nacionalidad» que no puede ser identificada a «nación». La soberanía nacional hay que entenderla, en consecuencia, como una soberanía histórica, que viene dada por la constitución interna, que es la que subyace a la constitución escrita, de la que ésta sólo puede ser expresión. La soberanía, según esa constitución histórica, reside en el rey y las Cortes. De ahí que la constitución escrita, en opinión de Cánovas, no pueda crear, sino sólo reconocer, la monarquía, «anterior y superior a toda institución». Cánovas, en su intento de establecer un sistema parlamentario, tratará de lograr una conciliación de ambas soberanías frente a la tradicional formulación moderada en que el predominio era, en última instancia, monárquico. De cualquier modo, la forma monárquica

es, para Cánovas, algo incuestionable, que las Cortes no pueden cambiar, ya que son ellas las que dependen de la monarquía y no al contrario: «Todo cuanto sois, incluso vuestra inviolabilidad, todo está aquí bajo el derecho y la prerrogativa de convocatoria del soberano.» Si bien cuando el Parlamento está formado, «es la nación y tiene todos los poderes de la nación», en ningún caso el rey está sometido al mismo, ya que esto equivaldría, para Cánovas, a la peor de las tiranías, «la omnipotencia parlamentaria».

Parte de la fuerza y la debilidad del sistema canovista se encuentra en ese juego casi imposible de equilibrios que es la teoría de la doble soberanía. Lo que llevará al estallido del sistema cuando ambas soberanías entren en una contradicción irresoluble permite, en un primer momento, iniciar una monarquía constitucional conservadora que enlaza con la moderado-autoritaria derrocada en 1868. Una monarquía que es presentada como el vínculo que une a la nación y como factor de continuidad de la misma, «de todos los españoles, sin distinción», situada por encima de los partidos, lo que la sustrae, en teoría, del plano de la política cotidiana, tan presente en épocas anteriores, y la constituye en médula del Estado español (D. del Corral). En torno a ella se organizará una política que basa su eficacia en el «turno pacífico» en el poder de los partidos «dinásticos», es decir, los que aceptan la monarquía y los principios políticos de la Constitución de 1876, así como sus planteamientos sociales.

Cánovas había rebatido el sufragio universal en términos muy semejantes a los utilizados por Balmes, Donoso, Pacheco, Bravo Murillo o Aparisi, argumentando que «será siempre una farsa, un engaño a las muchedumbres, llevado a cabo por la malicia o la violencia de los menos, de los privilegiados de la herencia y el capital, con nombres de clases directoras, o será, en estado libre, y obran-

do con plena independencia y conciencia, comunismo fatal e irreductible» (P. C. I., 97). No obstante, él mismo recurrirá al falseamiento sistemático del sufragio para asegurar ese turno que, sustituyendo al pronunciamiento como instrumento de cambio político, debe evitar la revolución. Esta primera falla del sistema se doblará con la negación del pretendido equilibrio de soberanías, al pivotar todo sobre el rey quien, con el decreto de disolución de las Cortes, controla el proceso del cambio y se convierte, de hecho, en el poder dominante.

El régimen, eficaz en su primera etapa en lo que hace al mantenimiento del orden, alcanza, aun con tensiones, cierta estabilidad. Pero, a pesar de los planteamientos canovistas de la política como la «ciencia de lo mudable», cuyo cometido es el de adecuarse «en sus conclusiones prácticas al siglo, al pueblo», es creciente el divorcio entre la España real y la oficial, al no producirse esa adecuación que hubiera requerido una mayor capacidad de movilización y de integración política del sistema. En su identificación, según la vieja fórmula, de orden social y propiedad, y en la fundamentación de la legitimidad en la defensa de ambos (D. S. C., 3.XI.71), está gran parte de la explicación. La religión será el tercer elemento básico: el planteamiento canovista, básicamente funcional, está lejos del trascendentalismo de Donoso y los tradicionalistas, aunque haya en él ecos donosianos. La solución al problema social está en el catolicismo: la caridad cristiana es la que ha de «hacer frente a la miseria, inseparable de la humana naturaleza». La religión es fuente de orden y de sumisión social: sin ella, la desigualdad sería insoportable y no habría freno al avance del socialismo; con ella se aceptará que Dios creó la inferioridad y la superioridad «natural» y que la propiedad no es otra cosa «que el derecho de las superioridades humanas». De ahí que la religión no se considere como un mero asunto

individual, sino como una cuestión «de derecho público», como queda patente en la discusión del artículo 11 de la Constitución de 1876. Similar pragmatismo se encuentra respecto al control de la opinión pública, cuya importancia no ignora Cánovas, que considera que «temprano o tarde engendra los acontecimientos, destruye o forma los gobiernos» por lo que es preciso vigilar la libertad de prensa, otro de los caballos de batalla del pensamiento conservador, justificando la persecución penal de las doctrinas contrarias a la «legitimidad del derecho de propiedad» y a la legitimidad de la familia (D. S. C., 26.XI.78).

Cánovas plantea la necesidad de un Estado fuerte como única garantía de la libertad, porque «si el Estado es débil, las muchedumbres tratarán de atropellar al individuo aislado». Ahora bien, frente a lo que llama «Dios-Estado», que levantará el socialismo sobre las ruinas de las antiguas creencias, el que Cánovas defiende es un instrumento para garantizar los derechos del hombre (la propiedad como síntesis de los mismos) y cuya función es subsidiaria de la acción individual. Un Estado, en consecuencia, teóricamente liberal, pero que se levanta sobre unas bases que conservan las raíces autoritarias y aún no secularizadas de tiempos anteriores y en cuya construcción sólo se admite una mínima, y fraudulenta, participación de un reducido grupo social pivoteando sobre la Corona, que de cúpide teórica se convierte en base real que inestabiliza el sistema. Un sistema que, al no ampliar su base política, «descuajando el caciquismo» como pedirá Maura, y que al no dar un verdadero contenido a la soberanía nacional, convierte en inviable el equilibrio que Cánovas pretendió lograr entre el liberalismo, la monarquía constitucional y la tradición católica. Equilibrio que quedó descompensado al ser absorbido el liberalismo dentro de un planteamiento globalmente conser-

vador que intentó una cerrada, e inviable, defensa de los intereses ya establecidos.

BIBLIOGRAFIA

Entre los estudios generales sobre el período destaca la imprescindible *Historia del constitucionalismo español (1808-1936)*, de Sánchez Agesta (Madrid, CEC, tercera ed., 1974), junto a *Partidos y programas políticos, 1808-1936* (Madrid, Aguilar, 1974), de M. Artola, así como *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, del mismo autor (nueva edición, Madrid, Alianza, 1990), que constituye una aguda y completa visión para comprender la época, al igual que la obra de R. Carr, *España (1808-1975)*, (nueva edición, Barcelona, Ariel, 1988). J. M. Jover en *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX* (Madrid, 1976) incluye un interesante estudio sobre la «Situación social y poder político en la España de Isabel II», *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, de Fontana (Barcelona, Ariel, 1973) y el discurso de ingreso en la R. A. E. H. de J. M. Jover, *La imagen de la primera república en la España de la Restauración* (Madrid, 1982) ayudan a entender el panorama social y político del Sexenio. Para el pensamiento de este período es básico el estudio de A. Oliet Palá, *El conflicto social y la legitimación de la monarquía ante la revolución de 1868*, que contiene un agudo análisis del pensamiento conservador anterior a la revolución. Para la Restauración son numerosos los estudios, entre los que destacaremos dos, el de J. M. Jover, «La época de la Restauración: panorama político-social, 1875-1902» dentro de tomo VIII de la Historia de España (Barcelona, ed. Labor, 1981), *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923)*. Para la misma época resulta también útil *La España de la Restauración* (ed. de J. L. García Delgado), sobre todo el artículo de M. Artola, «El sistema político de la Restauración» (Madrid, Siglo XXI, 1985). Un panorama crítico general es el que traza J. L. Aranguren en *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX* (Madrid, Taurus, 1982, 6.ª ed.).

En lo que respecta al pensamiento reaccionario y antiliberal de los sectores eclesiásticos y católicos, la obra de J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1973, hay nueva ed. en Alianza, 1988) sigue siendo el estudio básico para el primer período. *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, de J. A. Portero (Zaragoza, 1978), estudia la postura intransigente de un amplio sector eclesiástico frente al liberalismo. Son también importantes los estudios de V. Cárcel Ortí

y J. M. Cuenca sobre diferentes aspectos de la política eclesiástica, así como los de M. Revuelta sobre la exclaustración, entre otros. Para una visión global y analítica es fundamental el estudio de W. J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Nerea, Madrid, 1989), que cuenta, además, con una interesante bibliografía comentada sobre el tema.

El tradicionalismo y el carlismo cuentan todavía con pocos estudios. Aparte las referencias en las obras generales citadas, la obra de M. Ferrer *et al., Historia del tradicionalismo español* (Sevilla, 1941-1960), es útil por su amplitud documental, pero es escasamente analítica. El reciente libro de B. Uriguen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo* (Madrid, C. S. I. C., 1986) es el más completo y estructurado sobre el tema. Un planteamiento general y lúcido de la tradición en la teoría política está en E. Tierno Galván, *Tradición y modernismo* (Tecnos, Madrid, 1962). Muy sugerentes son también las visiones expuestas por E. Hobsbawm en *The Invention of Tradition,* Oxford, 1985, así como por E. M. Cioran en su *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario* (Barcelona, 1985). Aunque fuera de los límites estudiados el artículo de M. Blinkhorn, «Conservatism, traditionalism and fascism in Spain, 1898-1937», incluido en su edición de *Fascists and Conservatives* (Londres, 1990), apunta a las diferencias que existen entre conservadurismo social y político, no siempre coincidentes. Y todavía son útiles, para una aproximación básica al carlismo, los artículos del mismo Blinkhorn, así como los de J. Arostegui en el informe sobre carlismo publicado en *Historia 16,* núm. 13 (1977).

Para el pensamiento de la época en su conjunto está el imprescindible estudio de L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid, IEP, 156; hay ed. reciente en C. E. C.), así como su *De historia y política* (Madrid, I. E. P., 1956). Una aproximación sintética y global es la de A. Elorza y C. López Alonso, *Arcaísmo y modernidad, pensamiento político en España, siglos XIX-XX* (Madrid, 1989) y es muy útil la obra, ya citada, de A. Oliet.

En cuanto a los autores concretos, citaremos, en primer lugar, *Pensamiento político en la España contemporánea, 1800-1950,* de J. Antón y M. Caminal (coords.), Barcelona, 1992 (aparecida cuando este artículo estaba ya en prensa), en la que se puede encontrar un estudio sintético de muchos de los autores citados. Aparte de esta obra de conjunto, se pueden consultar *Jovellanos,* de J. Valera (Madrid, 1988), el citado de J. Herrero sobre los reaccionarios, la edición de la *Teoría de las Cortes* hecha por J. M. Pérez Prendes con una importante introducción, así como el estudio preliminar de J. A. Maravall (Madrid, 1957). Para el moderantismo durante el primer tercio de siglo es básico «La ideolo-

gía moderada en el trienio liberal», de A. Elorza, *Cuadernos Hispanoamericanos,* Madrid, 1974 (recogido en su reciente recopilación, *La modernización política en España,* Madrid, 1990). Para el mismo período sigue siendo básico el estudio de V. Lloréns sobre los exiliados liberales, *Liberales y románticos* (Madrid, Castalia, 1978, tercera ed.). Para A. Alcalá Galiano está el estudio introductorio de A. Garrorena a sus *Lecciones de Derecho Político* (Madrid, C. E. C., 1984), así como, del mismo autor, *El Ateneo de Madrid y la teoría de la Monarquía liberal, 1836-1847* (Madrid, 1974).

En lo que respecta a J. Donoso Cortés, aparte sus *Obras completas* (Madrid, BAC, 1970, a la que corresponden las citas del texto), está el estudio introductorio hecho por J. Alvarez Junco a las *Lecciones* (C. E. E., Madrid, 1984), así como la *Interpretación europea de Donoso Cortés,* de K. Schmitt (Madrid, Rialp, 1952).

De la *Obra completa* (BAC), de Jaime Balmés (a la que corresponden las citas del texto), destacan los tomos VI y VII dedicados a sus escritos políticos. También existe una muy completa *Antología política* hecha por J. M. G. Escudero (2 tomos, Madrid, B. A. C., 1981), así como la llevada a cabo por J. Varela Suanzes, *Política y constitución* (Madrid, C. E. C., 1988).

Andrés Borrego cuenta con el magnífico estudio de C. de Castro, *Romanticismo, periodismo y política. Andrés Borrego* (Madrid, Tecnos, 1975), quien también realizó una muy útil antología del autor, *Andrés Borrego, periodismo liberal conservador (1830-1846),* Madrid, 1972. Sobre J. F. Pacheco está, aparte las obras generales citadas, el estudio introductorio de F. Tomás y Valiente a sus *Lecciones de Derecho Político* (Madrid, C. E. E., 1984). Para J. Bravo Murillo existe una buena antología de sus *Opúsculos* hecha por J. L. Comellas, *Política y administración en la España isabelina* (Madrid, Narcea, 1972) a la que pertenecen las citas del texto.

Aparisi y Guijarro cuenta con la antología de S. Galindo Herrero, *En defensa de la libertad* (Madrid, Rialp, 1957), que incluye un apasionado estudio introductorio. Las citas incluidas en este artículo corresponden a su obra completa (5 tomos, 1873-1877).

Sobre la revista *La Defensa de la Sociedad* existe una amplia selección de los artículos publicados realizada por A. Elorza en la *Revista de Trabajo,* núm. 41-42, vol. 2, Madrid, 1973, a la que corresponden los textos citados.

Sobre Cánovas se cuenta con una abundante bibliografía y referencias se encuentran en todas las obras generales citadas. Aparte sus *Problemas contemporáneos* (3 tomos, Madrid, 1884), a los que corresponde buena parte de las citas, está el estudio de E. Yllán, *Cánovas del Casti-*

llo. Entre la historia y la política (Madrid, C. E. C., 1985) que centra muy bien la génesis de los apoyos históricos para muchas de las tesis canovistas. Finalmente, citaremos la antología realizada por don López Garrido, *Discursos parlamentarios* (Madrid, C. E. C., 1987), de donde se han tomado las citas del D. S. C., en la que se incluyen los fundamentales y que cuenta con una muy útil introducción.

Queda, para terminar, una referencia a la cuestión social en el pensamiento conservador. Se puede ver Carmen López Alonso, «La pobreza en el pensamiento político. España, primera mitad del siglo XIX», en *Historia social,* primavera-verano 1992, Valencia, pp. 139-156. También el interesante estudio de E. López Keller, *La defensa de la propiedad. El discurso de la cultura dominante sobre el problema obrero en la España de la segunda mitad del siglo XIX (1868-1893),* tesis doctoral leída en la FF. CC. PP. y Soc. Madrid, 1987 (en prensa), a quien quiero agradecer el haberme facilitado su consulta.

Capítulo VII

El populismo en Latinoamérica

Silvina Funes
Damián Saint-Mezard

1. Introducción

Parece una constante en todos los trabajos que intentan echar luz sobre el populismo manifestar que es un elemento de difícil delimitación, sumamente vago y heterogéneo. Se trataría de englobar experiencias con base urbana o rural, comunistas o dictaduras próximas al fascismo, regímenes manipulatorios o populismos que incorporan activamente las masas, y así estos fenómenos sólo tendrían en común la fuerte intervención de una categoría política mal explicada llamada «pueblo». Una corriente de pensamiento, en particular, ha desestimado incluso el uso mismo del concepto de populismo, por acientífico y escasamente explicativo. Wiles, por ejemplo, sostiene que «toda tentativa por definirla (a la ideología populista) suscita escarnio y hostilidad» [1], en tanto otro

[1] Wiles, Peter, «Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo», en G. Ionescu y E. Gellner (comps.):

autor, negando su especificidad, dice que «una gran parte de los elementos que encontramos en el populismo moderno se encontrarán también en otros "ismos", tanto en los que lo precedieron como en los que coexistieron cronológicamente con él» [2]. El mismo autor señala que:

> La vaguedad del vocablo «populismo» no es mayor... que la de los rótulos de «capitalismo» o «comunismo»... la causa reside probablemente en que, por lo común, fue utilizado, sobre todo, para referirse a movimientos bien diferenciados, que constituyeron fenómenos de transición... el concepto más amplio del populismo como elemento o dimensión de la acción política resultó, en general, oscurecido por el empleo de términos más cercanos al sentido común, aunque inapropiados, como «democracia» «cesarismo» y similares [3].

Otros autores opinan que, al tratarse de un fenómeno ideológico de gran generalidad y abstracción, es susceptible de especificación si se determinan los distintos grupos o clases sociales que componen una determinada coalición [4]. Rodríguez Bustamente, por ejemplo, sostiene que «la ideología (populista) es imprecisa —y tal vez imprecisable—, puede investirse de matices socialistas y en otras circunstancias es proclive a un nacionalismo cerrado» [5]. El concepto de «populismo» se ha venido usando intuitivamente, muchas veces renunciando a desentrañar su contenido.

Creemos entonces que es poco útil para las ciencias sociales que el concepto de populismo abarque casos tan

---

Populismo. Sus significados en características nacionales, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pp. 203-220, p. 204.

[2] Worsley, Peter, «El concepto de populismo», en G. Ionescu y E. Gellner, *op. cit.,* 1970, pp. 258-304, p. 265.

[3] Worsley, Peter, *op. cit.,* pp. 303-304.

[4] Por caso, Britto García, Luis, en *La máscara del poder,* Caracas, Alfadil Ediciones, Venezuela, 1988.

[5] Rodríguez Bustamente, Norberto, «Sociología del populismo», en *El populismo en Argentina,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1974, pp. 121-152, p. 137.

disímiles, porque «forzar» tanto esa categoría redundará en quitarle casi todo su valor explicativo y se volverá a los mencionados análisis vagos e imprecisos.

Será importante entonces delimitar nuestro objeto de estudio en América latina, donde el populismo es la forma más representativa de hacer política. Dicho fenómeno ideológico en la región, podemos adelantar, representa, de un lado, una manera de hacer política, y, a la vez, es el reconocimiento cultural, el rescate de una identidad por parte de las masas [6].

Distinguiremos nuestro análisis de una serie de fenómenos político-ideológicos que, en muchos casos, precedieron a los verificados en América latina, con la consideración de que, al haber tantas distinciones bajo el mismo «techo» de «populismo», sería conveniente adjudicar esa definición a los fenómenos políticos latinoame-

[6] Estudiaremos en profundidad sólo los casos de populismo en Latinoamérica, aun a riesgo de caer en lo que De Ipola denomina «empirismo clasista». Nos parecen valiosos los hallazgos de Laclau, que busca una explicación global y original del fenómeno populista. En el planteamiento de éste, un fenómeno ideológico antagónico respecto de la ideología dominante, o bien sería de tipo clasista, cuando es posible delimitar la burguesía-proletariado, o bien, bajo la forma de interpelaciones popular-democráticas (las clases sociales en términos marxistas irían articuladas en ellas, pero no se presentarían inmediatamente como tales) se tendría al populismo. La diferencia de bases sociales que componen los grupos en cada caso (burguesía/proletariado o pueblo/antipueblo), e incluso las tan disímiles articulaciones de las interpelaciones popular-democráticas, cuando se pueda adjudicar un carácter clasista, son objeciones de peso a una teoría general del populismo. Una explicación global del populismo es insuficiente —como apunta De Ipola— para dar cuenta de las condiciones reales que determinan el éxito o fracaso de un discurso populista. Además, el completo alejamiento del análisis respecto de las condiciones de existencia del populismo impiden ver las especificidades de cada caso: cómo se crean las condiciones de surgimiento de populismo, cuál es el rol destinado a la industrialización, si hay apelaciones o no a la paz social y otros elementos, que varían si analizamos los disímiles casos de populismo; no se trata de componentes «anecdóticos» de dichos fenómenos.

ricanos, aunque algunos autores no lo restringen a esa región.

Subrayando la idea de que el populismo es el modo de hacer política más representativo de América latina, describiremos fenómenos que algunos estudios han rotulado como populistas; más tarde describiremos los diferentes enfoques que intentaron explicarlos, y, por último, revisaremos conceptos claves de estos movimientos.

Algunos fenómenos considerados populistas

Entre los movimientos políticos que algunos autores han considerado como populistas, destaca el caso de Rusia, llamado originalmente *narodnichestvo*. Surgido en los años setenta del siglo pasado, fue, en lo fundamental, un movimiento de intelectuales que soñaba con una comunidad aldeana revitalizada. Antizarista, anticapitalista y revolucionario, se formó en defensa de la unidad tradicional de solidaridad agraria, contra la emergencia de nuevas formas capitalistas que quebraban las viejas relaciones interpersonales. Este fenómeno describe un socialismo agrario, que pensaba que Rusia podía saltarse la etapa capitalista de desarrollo y, a través de las comunidades campesinas, llegar al socialismo. Se tiene a este fenómeno por el primer movimiento al que se puede adjudicar el nombre de «populismo» y fue integrado por intelectuales que no formaban parte de las comunidades en las que, justamente, veían el camino al socialismo.

El fenómeno de Estados Unidos, considerado populista a fines del siglo XIX fue, en cambio, un fenómeno popular de masas de los agricultores, cuyos representantes no pertenecían a la intelectualidad urbana, como en el caso anterior, ya que surgía de la comunidad agrícola. No necesitaban «ir hacia el pueblo», pues vivían en él; se

trataba de «la expresión de una sociedad de pequeños granjeros opuesto a la vida urbana y a la riqueza en gran escala» [7]. Su principal idea era que los honestos granjeros —el «pueblo»— debían enfrentarse a los poderosos banqueros y monopolistas, que, a través del papel moneda y la inflación, se las arreglaban para perjudicarles. Suponían que si el «pueblo» se organizaba contra «el poder del dinero», se solucionarían los problemas. Se trataba, pues, de un fenómeno individualista, orientado hacia el mercado, que constituía «una defensa contra "las racionalizaciones" interiores de un capitalismo expansivo... y el poder de las instituciones financieras y de comercialización centralizadas y urbanas» [8]. Ambos fenómenos representan reacciones frente a los cambios generados por el capitalismo, la modernización y/o la industrialización.

Luego de la primera guerra mundial, en Europa oriental se originaron movimientos campesinos en Polonia, Rumanía, Bulgaria, Yugoslavia, Hungría y Checoslovaquia, que se consideran también como «populistas». Estos movimientos toman al campesino individual como arquetipo social, por sus valores espirituales y morales, a la vez que sostienen que la sociedad debe ser modelada sobre la concepción agraria del trabajo, la propiedad y el gobierno, en el marco de un nacionalismo [9]. En esta concepción se entendía que el derecho de propiedad sobre la tierra era el fundamento de la buena sociedad, y se debía eliminar a los explotadores, es decir, los terratenientes y burgueses.

En Asia se han encuadrado como populistas dos

---

[7] De Ipola, Emilio, «Populismo e ideología: a propósito de E. Laclau», en *En teoría,* 4 de enero de 1980, Madrid, Zona Abierta Editores, pp. 119-162, p. 124.

[8] Worsley, Peter, *op. cit.,* p. 158.

[9] Para una ampliación sobre estos fenómenos, véase el trabajo de Ghita Ionescu sobre Europa oriental, en G. Ionescu y E. Gellner, *op. cit.,* pp. 121-149.

experiencias en China, la de Sun Yat-sen y Mao Tsé tung, en la primera mitad de este siglo, cuyas constantes son «la voluntad de apelar al "pueblo" y de organizar políticamente esta apelación en un régimen de dictadura (...); el "pueblo" son las amplias masas sometidas a la servidumbre que liberan y consolidan la nación» [10].

Algunos estudios han mencionado experiencias populistas en Africa, en las que es difícil hallar modelos políticos similares a los conocidos. Se trataba de protestas que adoptaron diferentes formas, desde simples revueltas a grupos articulados en torno a un objetivo común, como los movimientos contrarios a la brujería, la creación de iglesias independientes, etc. El punto central de estos fenómenos políticos estuvo dado por la «solidaridad», que dio unidad a vastos sectores populares. Pero esta solidaridad —advierte F. Saul— por el hecho mismo de expresar una voluntad generalizada puede manipularse con otros fines, además de mantener en el poder a las elites de siempre [11].

Podemos concluir que existen elementos que se repiten en las experiencias de Rusia, los países de Europa oriental, Asia y Africa, y es que en todas se busca preservar y valorizar la vida social y económica de base agraria. El industrialismo, como cabeza visible del capitalismo, es rechazado o meramente tolerado, por ser portador de los males que engendra el individualismo y la codicia por el dinero. La preservación y recreación de la actividad tradicional, el trabajo de la tierra, son la única fuente de progreso económico y social en este modelo.

---

[10] Moscoso Perea, Carlos, *El populismo en América latina,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 31.

[11] Saul, F., «On African Populism», en G. Arrighi y F. Saul, *Essays on the Political Economy of Africa,* Londres, Monthly Review Press, 1973.

2. Las corrientes de pensamiento

Llegados a este punto, pensamos que es útil exponer una breve descripción de las corrientes de pensamiento más relevantes sobre el populismo [12]. Conviene aclarar, sin embargo, que muchos de los autores que se encuadran en las teorías que describiremos no basan sus análisis exclusivamente en los casos de fenómenos políticos latinoamericanos.

Teorías formalistas

Las teorías formalistas o descriptivas son aquellas que, intentando explicar el populismo, describen y analizan sus rasgos típicos y sus formas, y han terminado unificándolas en el cuerpo de una teoría. Según esta explicación, el populismo es un movimiento de masas recién incorporado a las ciudades que intenta encontrar un espacio político-social y económico en las zonas urbanas y generará entonces un cambio social a partir de su rechazo o asimilación en la formación social preexistente; una política les dará un lugar en ese orden social.

El análisis más característico en esta línea de pensamiento es el de la inducción de determinados movimientos, gobiernos, experiencias y rasgos considerados como populistas, en los que buscarán hallar puntos en común, selección que será, a posteriori, lo que los identifique como «populistas». Se identificará al populismo con la existencia de un discurso demagógico, la preeminencia de un caudillo, la exaltación de los valores rurales o indígenas y el nacionalismo, y luego, en un análisis circular,

[12] Esta clasificación sigue la realizada por Carlos Moscoso Perea, *op. cit.*

estas características se aplicarán a los mismos modelos políticos de las que se extrajeron.

Laclau sostiene que en estos enfoques

> se produce una peculiar transposición de sentido: el populismo cesa de ser considerado *un rasgo* común a varios movimientos y se transforma en un concepto sintético que define o simboliza el *conjunto de rasgos* característicos del movimiento concreto que se estudia» [13].

Las concepciones formalistas han constituido, con categoría de teoría, las ideas extraídas «del sentido común» respecto del populismo. Su intento, al ser meramente descriptivo, deja de lado las explicaciones del fenómeno en sí.

Teoría estructural-funcionalista o clásica

La concepción clásica del populismo fue concebida por Gino Germani y ampliada por T. Di Tella y es la que ha tenido mayor difusión en las ciencias sociales. Germani [14] postula que todas las sociedades tradicionales van transitando hacia estructuras y formas modernas o industrializadas. Ello implica una serie de cambios: 1, existe una modificación en el tipo de acción social, que se verifica en el paso del predominio de las acciones prescriptivas a las electivas; 2, modificación de la institucionalización de lo tradicional a la institucionalización del cambio, y 3, el cambio da paso de la indiferenciación a la creciente diferenciación de las instituciones. A su vez, las relaciones sociales son profundamente afectadas, aunque

[13] Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista,* México, Siglo XXI Editores, 1980 (1.ª ed. 1978), p. 168.

[14] El cuerpo principal de ideas se halla presente en la obra *Política y sociedad en una época de transición,* Buenos Aires, Paidós, 1962.

dichos cambios son asincrónicos, ya que en ese cambio coexisten rasgos de la sociedad tradicional y moderna. Dichas asincronías de tradición y modernidad pueden ser geográficas, institucionales, de ciertos grupos sociales y motivacionales. La modernización de uno de estos elementos provocará cambios sobre los otros.

Germani destaca dos fenómenos en el marco de este proceso: el efecto de demostración, en el cual hábitos y mentalidades correspondientes a etapas más avanzadas de desarrollo se difunden en zonas atrasadas, y el efecto de fusión, por el cual ideologías y actitudes correspondientes a la etapa avanzada, en un contexto atrasado, refuerzan los rasgos tradicionales.

El populismo entonces podría explicarse por la temprana incorporación de las masas a la vida política, que ha rebasado los canales de absorción y participación que la estructura social existente puede ofrecer, sobre todo teniendo en cuenta que se analizan contextos de fuertes migraciones del campo a la ciudad. Estas masas, «a la espera» de su incorporación en un nuevo ámbito social, son portadoras de una coexistencia de rasgos tradicionales y modernos. El populismo destacaría por: 1, la existencia de una elite impregnada de una ideología anti-*status quo* (rasgo tradicional); 2, una masa movilizada por un cambio creciente de las expectativas (a través del efecto «demostración»), y 3, en el marco de una ideología de amplio contenido emocional. Este fenómeno constituiría así la forma de expresión de sectores sociales que no han logrado consolidar una organización autónoma y una ideología propia de clase, es decir, que aún portan rasgos «tradicionales».

Ernesto Laclau ha sostenido que aceptar esta teoría implicaría estar de acuerdo con los siguientes supuestos:

1. A mayor desarrollo económico, menor populismo; 2, pasado cierto umbral, y superadas ciertas asincronías en el proceso de desarrollo,

las sociedades industriales estarían inmunes al fenómeno del populismo; 3, las sociedades «atrasadas» que hoy pasan por experiencias populistas... avanzarán necesariamente hacia formas más «modernas» y «clasistas» de canalización de la protesta popular [15].

Así, el populismo no es definido nunca por sí mismo, sino en referencia a un paradigma, ya que por el efecto de «demostración», el dinamismo de estas sociedades derivaría de factores externos a ella.

Teorías evasivas

El principal formulamiento en esta línea de análisis es que no se puede reducir todos los casos de populismo a una sola definición, ya que nos encontraríamos con numerosas contradicciones. Al tratarse de un término ambiguo, no inventado por científicos sociales, tiene una esencia que permanece oculta. Un estudio serio requeriría de nuevas definiciones o mayor precisión en el lenguaje que debería comenzar por la eliminación de la palabra «populismo», tal como propone el «nihilismo populista».

Una investigadora enmarcada en esta corriente, tras realizar una tipología del populismo, sostiene que, en realidad, «sería preferible inventar diferentes palabras para describir los distintos fenómenos que se designan» [16].

En síntesis, en esta corriente se ha llegado a rechazar la conveniencia de elaborar una teoría general sobre el populismo, ya que las tentativas de construir tal teoría deben inevitablemente fracasar por dos razones: son

[15] Laclau, Ernesto, *op. cit.*, p. 178.
[16] Canovan, Margaret, *Populism*, Londres, Junction Books Ltd., 1981, p. 301.

demasiado amplias para ser claras, o son muy restrictivas para ser persuasivas.

Así, el concepto de «populismo» se podrá precisar en mayor o menor medida, pero la difusión de contenidos «intuitivos» al respecto determinan que, al menos, se deba teorizar sobre un cuerpo conceptual mejorable, sin duda, pero del que el investigador no se podrá apartar del todo.

Escuela desarrollista

Surge a finales de los sesenta, basando su análisis en el proceso económico, las condiciones estructurales y la situación histórica determinada de cada sociedad como propulsores del desarrollo.

El populismo es presentado como un movimiento político que pretende modernizar la economía y la sociedad, en el marco de una relación de poder específicos, la dependencia. Se resalta así la importancia de un desarrollismo «nacionalista» (tendente a la modernización industrial, que enfatice la «internacionalización del mercado interno») dentro del movimiento populista, como forma de reivindicar la capacidad autónoma de desarrollo [17].

El «populismo desarrollista», o sea, el proceso de industrialización nacional, condicionado al sostén de los precios de exportación, irá fortaleciendo una nueva oligarquía ligada a los capitales extranjeros, por lo que dicho proceso tendrá una duración limitada en el tiempo.

Se considera, en definitiva, que el populismo constituye sólo un «momento» en el desarrollo social, económico y político de Latinoamérica, lo que conlleva una similitud

[17] Para adentrarse en la obra de esta corriente de pensamiento, véase principalmente Cardoso, F. H. y Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América latina. Ensayo de interpretación sociológica,* México, Ed. Siglo XXI, 1969.

con la escuela estructural-funcionalista. El tratamiento del populismo puramente economicista deja de lado los aspectos sociales. Desde esta perspectiva, el populismo actúa como una respuesta a la voluntad de creación de un mercado interno, incorporando a nuevos sectores a la dinámica social urbana; cuando este mercado interno del capitalismo dependiente ha sido constituido, llega el fin de la etapa «populista».

Las premisas indicadas suponen que: 1, el populismo sólo se da como etapa económica para crear el mercado interno e incorporar a las masas; 2, que dichas experiencias no pueden producirse en sociedades industriales avanzadas, y 3, que en Latinoamérica, al haberse ya producido estas situaciones de creación del mercado interno, no cabe esperar nuevas experiencias populistas, que son parte de una etapa superada de la historia de esa región.

El populismo como alianza multiclasista

En esta corriente de pensamiento el populismo será visto como una alianza de clases en una etapa determinada. El fenómeno será presentado como «un arma organizacional para sincronizar grupos de intereses divergentes, y se aplica a cualquier movimiento no basado en una clase social específica» [18]. Otro autor sostiene que el populismo «ha sido sólo una etapa en la historia de las relaciones entre las clases sociales. En este sentido se puede decir que en el límite del populismo está la lucha de clases» [19]. Opina también que en las sociedades latinoameri-

[18] Hennessy, Alistair, en G. Ionescu y E. Gellner, *op. cit.*, pp. 39-80, p. 39.

[19] Ianni, Octavio, *O colapso do populismo no Brasil*, Río de Janeiro, Ed. Civilizaçao Brasileira, 1968, p. 225.

canas se da una estructura de clases en formación (dada la migración hacia las ciudades y el comienzo de la industrialización) que desarticulará el Estado oligárquico preexistente, para reemplazarlo por otro de tipo populista. Según Octavio Ianni, la aparición de masas asalariadas es un elemento dinámico que lleva a modificaciones en la estructura de clases; el populismo es un proceso político y socio-cultural que da origen, junto a otros factores, a la plena formación de las relaciones de clase en América latina [20].

La movilización de masas y la industrialización forman una nueva burguesía industrial, grupos de militares, proletariado y sectores intelectuales que, en alianza, provocan la caída del régimen oligárquico. Esto se produce porque los intereses de la burguesía industrial coinciden temporalmente con los de amplios sectores de la clase media, burocracia civil y militar y profesiones liberales. La burguesía, se haya gestado o no dicha alianza, pasa a liderar las luchas reivindicativas o reformistas, tras derrotar a la oligarquía.

El proletariado, en ese marco, «acepta el nacionalismo, el desarrollismo y la industrialización en los términos propuestos por la burguesía industrial o sus ideólogos, como si fuesen objetivos de la nación, de todo el pueblo y de la clase obrera» [21].

Cuando se ha llegado a este momento es cuando es posible hablar de una alianza multiclases, ya que en este pensamiento, la coalición es determinante para el surgimiento de los populismos, a través de una nueva organización política que englobe a todos. Es allí cuando los términos de «paz social» y «armonía de clases» cobrarán sentido.

---

[20] Este proceso es descrito por Ianni en: *La formación del Estado populista en América latina,* México, Ed. Era, 1975.

[21] Ianni, O., *La formación del Estado populista en América latina, op. cit.,* p. 121.

En este pensamiento los movimientos de masas diluirán sus características de clases, imposibilitando el surgimiento de posiciones radicales (la clase obrera, como proletariado) o conservadoras (de la burguesía).

El populismo sirve, pues, para movilizar y dar vida a las masas recién incorporadas a la «resocialización» urbana, pero, al mismo tiempo, para aprovecharse demagógicamente de ellas. A manera de principio se sostiene que, a medida que el populismo despolitiza a las clases, politiza a la alianza y la armonía de clases y viceversa, a mayor politización de clases (cualquiera de ellas) habría menor populismo. Esto explicaría por qué grupos socialistas y comunistas (con conciencia de clase) se fortalecerían debilitando a la alianza y por qué el proletariado es incapaz de reaccionar en coherencia con su situación de clase cuando al final de la etapa populista, la burguesía se vuelve contra ellos. Ianni sostiene que en el populismo las clases sociales son débiles (los movimientos de masas las han debilitado), por tanto, no han entrado en lucha y terminan constituyendo la alianza. En esas circunstancias es difícil que prosperen proyectos socialistas (puesto que muchos proletarios siguen fieles a la alianza policlasista aun cuando ésta se haya roto) y este dato sería importante para entender por qué el proletariado es incapaz de tomar las armas cuando ocurren golpes de estado contra el populismo.

Teorías post-marxistas

En esta línea de pensamiento incluiremos principalmente a Laclau, cuya teoría es, junto a la estructural-funcionalista, la más elaborada de cuantas pretenden explicar el populismo. El autor parte de la tesis de Louís Althusser según la cual la función fundamental de toda

ideología consiste en interpelar y a la vez constituir a los individuos en «sujetos». Distingue entre lucha popular-democrática y lucha de clases. Esta última representa el antagonismo básico en el nivel de las relaciones de producción, pero existe otro antagonismo a nivel de las «formaciones sociales», o sea, situaciones en que los sectores dominados no se identifican a sí mismos como clases, sino como lo opuesto al bloque dominante. La contradicción en el nivel del modo de producción se expresa ideológicamente en la interpelación a los individuos como clase; la contradicción en la «formación social» se expresa a través de la interpelación de los agentes como «pueblo», hecho que define el campo específico de la lucha popular democrática, ya que «la contradicción pueblo/bloque de poder es la contradicción dominante al nivel de la formación social» [22].

Los elementos popular-democráticos no tienen en sí mismos connotaciones de clase, pero expresan un antagonismo con el bloque de poder dominante, aunque adquieren real significación articulados con un discurso de clase.

Laclau dirá entonces que la doble referencia al pueblo y a las clases sociales «constituye lo que podríamos denominar la doble articulación del discurso político» [23].

Los elementos popular-democráticos están presentes tanto en la ideología de la clase dominante como en su antagónica, ya que: 1, en la clase dominante se interpela no sólo a los miembros de esa clase, sino también, por ser dominante, a los miembros de la clase dominada; la interpelación es efectiva por la neutralización de aquellos contenidos ideológicos que expresan resistencia a dicho bloque dominante, y 2, las clases dominadas articularán

[22] Laclau, E., *op. cit.*, p. 191.
[23] Laclau, E., *op. cit.*, p. 195.

en sus discursos las interpelaciones popular-democráticas, procurando potenciar su antagonismo contra la ideología dominante. En este sentido, Laclau sostiene que toda clase lucha a nivel ideológico a la vez como clase y como pueblo, ya que «intenta dar coherencia a sus objetivos de clase como consumación de los objetivos populares» [24]. Luego de esta explicación el autor argumenta que

> el populismo está directamente ligado a la presencia del «pueblo» en ese discurso... (y) lo que transforma a un discurso ideológico en populista es una peculiar forma de articulación de las interpelaciones popular-democráticas al mismo (...) el populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante [25].

Agrega entonces que el populismo comienza cuando dichos elementos popular-democráticos se presentan como opción antagónica frente a la ideología de la clase dominante, lo cual no significa que el populismo sea siempre revolucionario. De este modo, bastará con que una clase o fracción de clase necesite de una transformación sustancial del bloque de poder para asegurar su hegemonía para que una experiencia populista sea posible. De ahí, Laclau sostendrá la posibilidad de un populismo de las clases dominantes y otro de las clases dominadas [26].

Las principales objeciones hechas a las teorías de Laclau han partido de su caracterización del populismo como un fenómeno exclusivamente ideológico, es decir, una teoría general respecto del populismo, sumamente aguda, pero que tiene que remitirse necesariamente al

---

[24] Laclau, E., *op. cit.*, p. 122.
[25] Laclau, E., *op. cit.*, p. 201.
[26] Laclau, E., *op. cit.*, p. 202.

antagonismo burguesía-proletariado. En esta perspectiva Mouzelis [27] critica la inexistencia en el análisis de Laclau de los aspectos político-organizacionales del populismo. Emilio De Ipola, luego de resaltar los fundamentos de la teoría general de Laclau, critica el empleo, por parte de éste, del concepto althousseriano de «interpelación», que sería necesario distinguir del de «constitución» de los sujetos en cuanto a tales [28]. Esto es, diferenciar la producción del discurso de su recepción, concepto clave para Laclau, pues en ese momento los individuos pasan a ser sujetos, aunque, sin embargo, el discurso no es recibido tal como fue emitido. Ello deja un gran interrogante: si la interpelación a los individuos no es percibida como tal por ellos, los sujetos sociales ¿son realmente constituidos?

3. Un intento de explicación

En principio, ya podemos deducir algunas respuestas: el populismo no puede ser reducido a la manipulación de las masas por parte de los políticos [29], porque ello evita la complejidad del fenómeno, sino que, como se pregunta Alain Touraine, «¿cómo no reconocer que la mayor parte del mundo ha sido profundamente marcada por movimientos de tipo populista...? ¿Cómo no reconocer la inmensa importancia de esa reacción que puede ser antirracionalista, e incluso conducir a dictaduras anti-

[27] Dichos conceptos se pueden hallar en Mouzelis, Nicos, «Ideology and class politics: a critique of E. Laclau», en *New Left Review*, núm. 112, 1978.

[28] De Ipola, Emilio, *op. cit.*

[29] De este enfoque podemos apuntar infinidad de trabajos; para el caso de Argentina, es posible consultar *El populismo en Argentina*, en la totalidad de sus trabajos, obra que ya hemos citado.

modernistas, pero que puede apelar también, de forma más equilibrada, contra el universalismo de la modernidad elaborada por los ingleses y los franceses en los siglos XVIII y XIX, a la especificidad de una cultura nacional y a un Estado que se identifique con un pueblo?» [30]

Así, como hemos visto, el populismo es presentado, a veces, como un accidente, consecuencia de un desequilibrio interno del sistema social en cambio, debido a una fuerte movilización y sin respuesta a dichas modificaciones, o en la fácil adjudicación del rótulo de regímenes fascistas a dictaduras militares o regímenes nacional-populares [31] con la automática traslación de esquemas políticos europeos a realidades sociales que no son las que las originaron.

La migración de masas de campesinos a las ciudades es el marco más usual de las experiencias populistas en América latina, en pleno proceso de formación del capitalismo industrial y la urbanización gestada por éste. Por lo cual, no es una reacción *contra* el capitalismo y la urbanización, sino un cambio *generado* en gran medida por éstos. Las experiencias que mencionamos líneas arriba, en cambio, eran, en realidad, reacciones ideológicas y prácticas a las transformaciones económicas, sociales y políticas generadas por el naciente capitalismo.

Es decir, en los fenómenos de Rusia, Estados Unidos y otros, se mira la tradición, el pasado, que debe ser rescatado y es frecuentemente idealizado. En América latina, en cambio, no existe una tradición nostálgica, un romanticismo por una época que ya fue, no se mira en busca de modelos del pasado, sino que se trata de transformaciones en el presente con miras al futuro.

---

[30] Touraine, Alain, *América latina; política y sociedad,* Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 166.

[31] Es lo que realiza, por ejemplo, Juan José Sebrelli, en su trabajo «Raíces ideológicas del populismo», en el libro *El populismo en Argentina,* obra ya citada, pp. 153-184.

Los populismos latinoamericanos han tenido «su corazón» en la ciudad, el campo ha actuado generalmente aportando las masas que compondrán los futuros seguidores del populismo, los cuales ya en esa condición, habrán dejado de ser campesinos. El campo es, pues, en esta región, una parte subsidiaria en la alianza de grupos sociales, a menudo trasvasando recursos hacia la industrialización de las ciudades.

Es que, en el populismo latinoamericano,

> A la industrialización se la toma como equivalente del desarrollo económico en general e indicador de bienestar social para el proletariado, mientras que la (actividad) agropecuaria y la minería, así como el comercio externo de bienes producidos en esos sectores, son consideradas causas fundamentales de atraso económico y social [32].

Se considera que la exportación de materias primas como principal recurso es un equivalente al de dependencia, sobre todo para un país que no posee desarrollo industrial. Del mismo modo, industrialización y emancipación económica también son considerados términos equivalentes; ésa es la idea del «capitalismo nacional» que presentan todos los regímenes populistas.

4. Condiciones de surgimiento

Podemos rastrear una serie de condiciones que se han cumplido, en una breve revisión histórica, para el surgimiento de regímenes populistas, aunque no se verifiquen en ciertos casos la totalidad de esos factores:

— La clase media se presenta incapaz de asumir el liderazgo de una revolución burguesa que genere sus propios valores y estimule el desarrollo económico.

---

[32] Ianni, O., *op. cit.*, p. 167.

— La asimilación de «nuevos ricos» a la elite terrateniente sirve para continuar en su rol de espejos de ascenso económico-social para las clases medias en ascenso.

— La incapacidad de la clase trabajadora para generar organizaciones independientes del Estado y la falta de una cultura de clase.

— La existencia de un flujo masivo y acelerado a las ciudades, creando allí «bolsas» de marginados.

— La inexistencia de organizaciones campesinas independientes, condicionante, a su vez, para los que terminarán emigrando a las ciudades.

— La postergación de la industrialización en la región lleva a que los industriales pidan y necesiten una fuerte protección del Estado.

— Una situación de cierto «empate» social, donde ningún grupo consigue imponer netamente sus intereses, rasgo denominado generalmente «cesarismo», en terminología de Gramsci, o «bonapartismo» o «boulangismo».

— Desde una perspectiva clasista, se puede decir que el surgimiento de los fenómenos populistas están relacionados con el desarrollo de las relaciones de producción. Estarían así vinculados a las transformaciones de las relaciones de producción tanto económicas como sociales y políticas. Según este análisis, el populismo correspondió a una fase particular de las transformaciones del Estado capitalista, en que la burguesía agro-exportadora y minera, además de la comercial, pierden el monopolio del poder político en provecho de las clases sociales urbanas [33].

— El fenómeno de la llegada de las masas a las ciudades ocasionará transformaciones tanto objetivas en las instituciones, en las leyes, en la política y economía, como subjetivas, en las relaciones sociales e intersociales

[33] Ianni, O., *op. cit.*, pp. 164-165.

y las concepciones ideológicas; todo ello conducirá a una crisis ideológica generalizada.

— Un desarrollo incipiente de la industrialización, a raíz de la sustitución de importaciones.

— Una situación de dependencia económica, política y social de las sociedades latinoamericanas.

5. La política en el populismo

¿Pero cómo es la política en el populismo? Está claro que no podemos utilizar esquemas interpretativos rígidos transplantados de los modelos europeos o estadounidenses. Según Touraine, el populismo es una reacción, de tipo nacional, «a una modernización que está dirigida desde el exterior. Su tema central es rechazar las rupturas impuestas por la acumulación capitalista o socialista», o sea «mantener o recrear una identidad colectiva a través de transformaciones económicas que son a la vez aceptadas y rechazadas. El populismo es una tentativa de control antielitista del cambio social» [34].

Una primera especificidad es que el sistema político populista difiere del fuertemente parlamentario de las democracias occidentales, ya que no rigen allí los mismos parámetros de «representatividad» de los individuos.

Aclaremos, antes de continuar, que entendemos por políticas nacional-populares como los elementos constitutivos de un régimen populista; la sumatoria de estos elementos nacional-populares culminará en un régimen populista, pero los fenómenos en que sólo se manifiestan algunos rasgos nacional-populares, los definiremos como regímenes nacional-populares [35]. Entendemos que un

[34] Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 165.

[35] Es el caso del gobierno de Hipólito Yrigoyen en Argentina, en la

régimen de este tipo, y sus respectivas políticas, se define por

> la interdependencia de tres componentes: el Estado como defensor de la identidad nacional frente a una dominación extranjera; mecanismos políticos y sociales de integración; la defensa de la cultura nacional y popular [36].

El mismo autor dirá que la política nacional-popular «no es representativa y, por consiguiente, aunque a menudo cree una fuerte participación, no puede considerarse más que como democrática. Lo cual permite a menudo un paso más fácil de lo que podría esperarse del parlamentarismo a la dictadura» [37]. Sostiene también que el paso de «una política de participación a una política de representación» sólo fue posible en la región luego del derrumbamiento de regímenes militares definidos básicamente como antipopulistas; en otro sentido, tendentes a la separación de la sociedad civil del Estado, que «la confusión entre estos dos órdenes es lo que constituye el aspecto más específico del modo de desarrollo latinoamericano en el curso de los últimos cincuenta años» [38].

---

década de los veinte o la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. Así, populismo/regímenes nacional-populares no serán sinónimos, aunque todo régimen populista llevará a cabo una mayoría de políticas nacional-populares y no todo régimen nacional-popular alcanzará el grado de populista. Habremos de decir que las condiciones estructurales de las sociedades que gestaron los populismos son las mismas que las de los regímenes nacional-populares. Pensamos también que el uso de esta terminología (régimen y/o políticas nacional-populares, que en un grado mayor alcanzan a ser «populismos») nos es útil para no incluir en los mismos análisis de regímenes indiscutiblemente populistas junto a otros que sólo en algún momento recurrieron a políticas de tipo nacional-popular.

[36] Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 167.

[37] Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 200.

[38] Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 286.

Otros autores reforzarán esta idea sosteniendo que la «democracia populista tiene la singularidad de excluir, en forma clara, a las fuerzas no populistas. Esto es, esa democracia no ofrece a todas las clases y grupos de la sociedad nacional las mismas oportunidades de acceso al poder» [39].

Algunos investigadores han apuntado una relación más o menos directa entre el vacío político dejado por el colapso de las oligarquías, la inexistencia de una clase social netamente hegemónica, una coalición populista y la situación de bonapartismo. En palabras de Ianni,

> la peculiaridad del populismo proviene de que surge como forma de dominación en condiciones de «vacío político» en que ninguna clase tiene la hegemonía, precisamente porque ninguna clase se configura con capacidad para asumirla [40].

Desde esta perspectiva, el populismo sería una de las resoluciones posibles al «empantanamiento» político-social provocado por la ausencia de un claro proyecto hegemónico, situación ya descrita como «bonapartismo» o «cesarismo». El autor afirma que «el pacto populista parece un *intermezzo,* de tipo bonapartista, en la transición de la hegemonía oligárquica a la hegemonía propiamente burguesa» [41].

Otros enfoques sostienen que el populismo, considerado sin distinción de sus vertientes, no es original de dicha orientación, ya que

> está lejos de ser una ideología novedosa, inédita y progresiva que pretenden sus apologistas. Se encuentra... prefigurado en viejas ideas reaccionarias del pensamiento de derecha europeo, que reviven cuando se dan condiciones sociales, políticas y económicas similares. Rastreando

[39] Ianni, O., *op. cit.,* p. 143.
[40] Ianni, O., *op. cit.,* p. 53.
[41] Ianni, O., *op. cit.,* p. 55.

los insospechados antecedentes del populismo de nuestros días llegamos hasta el romanticismo político alemán e italiano del siglo XIX [42].

Así, tomados individualmente algunos elementos del populismo, podrán hallarse posibilidades de comparación con otros modelos políticos que, si se extraen solamente en parte y desconociendo otras peculiaridades del populismo latinoamericano, harán posible trazar un paralelo con numerosos regímenes de otros contextos. De esta manera es habitual encontrarse con paralelismos con el fascismo italiano, dado que algunos elementos, como la relevancia puesta en el líder, pueden llevar a equívocos. Pensamos, sin embargo, que la articulación de los distintos elementos en el contexto de Latinoamérica arroja un resultado políticamente singular, por lo que traspolar a él otros modelos enturbia la explicación sobre el populismo.

Apuntaremos a continuación algunos de los rasgos constitutivos del populismo más relevantes, sin pretensión de ser exhaustivos:

El pueblo

El pueblo, en el populismo, «es la imagen mítica de una reunificación, deseada, pero lejana, de la sociedad» [43]. En América latina apenas se puede verificar el equivalente a la organización del movimiento obrero en los países industrializados.

En Touraine el «pueblo» indicaría la coincidencia de una categoría de clase y de una categoría comunitaria, nacional, regional o local. Es decir, que los elementos de

[42] Sebrelli, Juan José, «Raíces ideológicas del populismo», en *El populismo en Argentina, op. cit.*, p. 155.
[43] Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 170.

adscripción son más importantes que los de realización, mientras que para el análisis clasista de este fenómeno, el «pueblo» queda definido en el marco de las relaciones de re-producción (vínculos sociales, privilegios, exclusiones) y explotación como categoría de clase, conjunto de individuos «pobres» que están unidos por su condición de dominados, en contra de un grupo de «privilegiados», escalón previo a una situación definida por sus modos de producción, que les llevaría a la lucha de clases. En este sentido los análisis de la categoría «pueblo» que parten de análisis clasistas valoran sobre todo la adscripción y lucha del «pueblo», antes que su constitución misma, con lo cual «pueblo» resulta ser una categoría residual en las contradicciones clasistas, o masas explotadas que se movilizan contra quienes detentan el poder, pero, en última instancia, «articulado» a su categoría de clase. Esto equivale a decir que, a mayor desarrollo de las clases sociales, habrá menor presencia del «pueblo» y viceversa. De este modo, la constitución del «pueblo» implica un primer paso hacia un cambio social no clasista, dado que su aparición como tal trae aparejada la descomposición del viejo sistema ideológico de dominación.

En el contexto que intentamos describir, en el que las clases sociales están escasamente delimitadas, quizá más bien convenga hablar de una sociedad de clases, pero en la cual los actores principales son definidos por su rol político e ideológico, más que por su posicionamiento de clase.

Podemos rastrear también un uso «romántico» del concepto «pueblo», utilizado como sinónimo de idiosincrasia, carácter o tradición cultural; esta visión presenta una vida del pueblo estructurada culturalmente, aunque no se haga demasiado hincapié en lo político. El pueblo, tomado como unidad cultural, expresaría el «espíritu popular» de las tradiciones y configuraciones de la pro-

pia identidad, y tarde o temprano se alza contra los valores despersonalizantes, que universalizan conductas y pierden la riqueza de las especificidades.

En este sentido,

> esta versión del pueblo como unidad cultural ha llegado, con algunas variantes, hasta el presente. Y lo ha hecho en su modalidad más radical: como correctivo crítico a la imposición cultural, consecuencia de la situación de dependencia de los países del Tercer Mundo... Aquí, el «pueblo» toma sentido de «cultura popular», propugna recuperar su identidad propia y vencer su dependencia cultural; pero, como esta dependencia es primero, económica y política, el «pueblo» se constituye entonces en proyecto liberador [44].

La relación antagónica de pueblo-no pueblo le permite al primero de ellos visualizar su adversario en la lucha política y asumir un rol determinado en el enfrentamiento ideológico. El no-pueblo estaría constituido por todo lo ajeno a un pueblo determinado, que puede estar representado en el interior de esa misma sociedad, como las oligarquías y burguesías, y también por movimientos de masas, como los de clase, considerados como portadores de ideologías extrañas respecto de los valores genuinos de la tradición. Así,

> el «pueblo» es, en realidad, una forma de conducta y de sentimientos colectivos (de ser-en-el-mundo) al cual se adhieren sujetos indiferenciados a partir del advenimiento de la «sociedad de masas» que, ante la demostrada capacidad de cambio social, quieren que ese cambio (esta vez consciente) se instituya. Entonces, ser del «pueblo» es como ser católico, comunista, liberal, etc. [45].

El desmoronamiento del sistema hegemónico imperante implica la aparición de uno nuevo, que genera una crisis que se resuelve por un cambio social. Cuando este

---

[44] Moscoso Perea, Carlos, *op. cit.*, p. 201.
[45] Moscoso Perea, Carlos, *op. cit.*, p. 269.

cambio lleva implícita la movilización ideológica, es decir, se ha movilizado la subjetividad en busca de un nuevo sistema ideológico, las masas han pasado a constituirse como «pueblo». Esto sucede cuando se completa la primera etapa de una movilización ideológica.

De Ipola y Juan Carlos Portantiero remarcan una importante diferenciación: «El Estado es una construcción compleja de las clases dominantes (que obviamente penetra en las clases subordinadas) y el "pueblo" es una construcción compleja de las clases dominadas (mucho más fragmentada y dispersa; subordinadas)» [46]. Los autores remarcan que ambos conceptos son, en definitiva, producciones sociales; no existe transparencia en la relación entre clases dominadas y «pueblo». Explican también cómo se construye la «contrahegemonía»: cuando el Estado se muestra incapacitado de seguir corporizando lo político, de seguir homogeneizando y legitimando una realidad política heterogénea, se estaría en presencia de un proceso de desagregación de lo nacional-popular en relación con lo nacional-estatal; se trata de una expropiación por parte del pueblo de la percepción nacional que había enajenado antes el Estado. De este modo, «las masas intentan el difícil camino de recuperar para sí, desestatizándolo, el sentido de lo nacional. Fetichizada en el Estado la nación comienza a ser reclamada en propiedad por el pueblo: lo nacional-estatal pasa a ser lo nacional-popular» [47].

---

[46] De Ipola, E., y Portantiero, Juan Carlos, «Lo nacional popular y los populismos realmente existentes», en J. Labastida (coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea,* México, Ed. Siglo XXI, 1986.

[47] De Ipola, E., y Portantiero, J. C., *op. cit.,* p. 286. Los autores usan lo nacional-popular en un sentido más específico, aunque no contradictorio, al que utilizamos nosotros en este trabajo.

El populismo es explicado así como un proceso de aprendizaje colectivo por medio del cual «las masas se transforman en clases como categorías políticas» [48].

Lo importante es destacar que el antagonismo entre «pueblo» y «no-pueblo» o «antipueblo», además de circunscribir un espacio para la lucha ideológica, perfila una identidad, tal vez poco definida en términos de pertenencia, en tanto y en cuanto no sea «antipueblo».

Las clases sociales

Como ya hemos apuntado, algunos teóricos del marxismo han intentado buscar articulaciones entre el antagonismo fundamental, burguesía y proletariado, que aparece subyacente, y el enfrentamiento de «pueblo» contra «antipueblo» que surge más explícito en el populismo. Ianni propone así que

> el populismo latinoamericano parece corresponder a la etapa final del proceso de disociación entre los trabajadores y los medios de producción. Corresponde a la época de constitución del mercado de fuerza de trabajo, por la formación de relaciones de producción de tipo capitalista avanzado [49].

Esta clase obrera «en formación» de las ciudades tendría así una conciencia de movilidad social superior a la de clase y se dejaría llevar en el proyecto populista por la burguesía industrial emergente. Esta explicación parece apuntar al hecho de que en esta región conviven, junto al capitalista, otros modos de producción, con lo que las clases aún no han tomado conciencia «para sí». Desde esta perspectiva, pues, habría o bien un intento de bus-

[48] Ianni, O., *op. cit.*, p. 148.
[49] Ianni, O., *op. cit.*, p. 18.

car el carácter clasista del antagonismo que aparece como pueblo/antipueblo, o bien, estas categorías quedarían meramente como elementos residuales del análisis, al alejarse de la lucha de clases «ortodoxa».

Las experiencias populistas en la región han mostrado casos en que los brotes clasistas fueron rearticulados o empequeñecidos por la dinámica que imprime la alianza multiclase [50]. Esta misma visión entonces calificaría de «transformistas» o «pequeño-burgueses» a los regímenes populistas, describiendo a éstos como un momento estratégico de la burguesía, que no haría más que diluir las contradicciones fundamentales y, por consiguiente, la revolución. Así, el populismo, al diluir y/o retardar al proletariado en su lucha de clases, no haría más que engañar y manipular a las masas [51]. Un autor ha afirmado que el populismo «evita... la lucha de clases, es básicamente conciliatorio, y confía en cambiar el orden establecido convirtiéndolo a su causa» [52].

El Estado y la nación

El Estado tiene en el populismo una contradicción casi constante, y es la que se presenta con el «espíritu revolucionario» (ya hemos señalado que hay modificaciones respecto de las formas de hegemonía anterior) y un espíritu de reforma.

---

[50] Es el caso, por ejemplo, del peronismo en Argentina, entre 1973-1976.

[51] Mencionamos aquí solamente el enfoque «manipulatorio», según lo conciben algunas corrientes marxistas, pero en este punto coincide con el enfoque oligárquico sobre el populismo, que concibe a este fenómeno político como la mera existencia de un líder que manipula demagógicamente a las masas para lograr sus propósitos. Algunos de esos autores los hemos mencionado al describir las teorías descriptivas del populismo.

[52] Wiles, P., *op. cit.*, p. 205.

El Estado aparece entonces como el instrumento que desarrolla las políticas a favor del «pueblo». Una disminución en la aplicación de políticas nacional-populares por parte de ese Estado (es decir, cuando habría «menos» populismo) probablemente indique un «desnivel» en la orientación del Estado, si es que continúa el fenómeno populista, o bien se estaría en los prolegómenos del rompimiento de la alianza multiclasista, cuando los intereses de cada grupo que la componen pasan a ser divergentes.

En el populismo, que, por definición, es antiliberal, se pretende revertir la idea de un Estado frío, indiferente a las necesidades que el «pueblo» le presenta. Se señalará así que

> el publo no reconoce al Estado desencarnado, reducido a símbolos y a esquemas jurídicos. El Estado popular es el Estado que se vuelve visible y sensible en su jefe, el Estado dotado de voluntad y de virtudes humanas, el Estado en el que corre no la linfa de la indiferencia y la neutralidad, sino la sangre del poder y de la justicia. El pueblo y el jefe son las dos entidades del régimen [53].

Nótese que se pide el poder para realizar la justicia (que no se da naturalmente), para romper la neutralidad de un Estado insensible. La misma argumentación nos lleva a analizar el papel del líder que veremos más adelante.

Otra característica del Estado populista es su escasa diferenciación respecto de la sociedad civil. Si el campo político está teñido y regido por la dualidad pueblo/poder, la invasión por parte del poder de toda identidad colectiva tiende a «borrar la distinción entre espacios

[53] Campos, Francisco, *O Estado Nacional (Sua estructura, seu conteudo ideológico)*, Río de Janeiro, Ed. Livraria José Olympo, 1940, p. 213.

públicos y privados, entre Estado y sociedad civil» [54]. La vida privada tiende a estar imbuida por el régimen, que se presenta en términos de amor/odio, de inclusión o exclusión para los individuos.

El populismo concibe el Estado como gestor de la nacionalidad, como el lugar donde los conflictos particulares pueden resolverse en nombre de una totalidad. «Los conflictos (en este Estado) no son anulados, pero sí fragmentados por una lógica corporativa, siendo el Estado quien opera la reconciliación entre los diversos intereses privados» [55].

El concepto de paz social

Dado que el populismo no propone una lucha de clases, tendrá como política nacional-popular habitual la de buscar la «paz social», un intento de eliminar el antagonismo, y en este marco, un elemento clave es el de «concertación»; esto es, la búsqueda de los acuerdos sectoriales (como los de las centrales sindicales y patronales), orientados a tener bajo control la economía.

En una época de rompimiento de las estructuras de poder-dominación tradicionales, una alianza se convierte en indispensable para reconstituir un nuevo orden (el populismo en este caso) hasta que ésta se rompa. Esta alianza multiclases puede quebrarse y regenerarse en distintos momentos, contra la opinión de algunos autores, que perciben esta alianza que posibilita al populismo verificable en una sola etapa de una sociedad.

Ianni describe, desde una perspectiva de clases, cómo sorprende al proletariado el rompimiento de la alianza

[54] Laclau, E., «Populismo y transformación del imaginario político en América latina», en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (CEDLA), núm. 42, junio 1987, Amsterdam, pp. 25-38, p. 29.

[55] De Ipola, E., y Portantiero, J. C., *op. cit.*, p. 287.

que conformaba, momento en que no está preparada para reaccionar en forma congruente con su situación de clase [56]. En situaciones críticas los integrantes de la clase dominante y la dominada tienden a reaglutinarse en sus posiciones originales, rompiéndose la alianza, quebrándose así el proyecto hegemónico populista. Ianni sostiene que

> la ideología populista tiende a diluir las líneas que distinguen a las clases sociales y marcan sus antagonismos, al valorar positivamente todas las manifestaciones de la alianza policlasista. En nombre del nacionalismo, por un lado, y de la industrialización y reforma agraria, por otro, se niegan o minimizan las contradicciones de clases. Los movimientos, partidos y gobiernos populistas... preconizan la «paz social», la «armonía de clases» o la «alianza entre el capital y el trabajo» [57].

Lo novedoso del concepto de paz social (ya que éste, como muchos otros elementos, no sería exclusivo del populismo) es que no postula la armonía entre individuos/ciudadanos, sino entre clases sociales que antes de la llegada del populismo habían mantenido un antagonismo. Según una definición, el populismo «asume un proyecto burgués, pero lo asienta en la activación de las masas y la clase obrera» [58]. En el marco de esta alianza debe mantener la imagen de conciliación y armonía de clases, pero a la vez legitimar la idea de cambio, de movimiento, de armonía, pero dentro de una contradicción.

El líder

El populismo tiene entre sus rasgos más característicos a un líder, normalmente carismático en sentido

[56] Ianni, O., *op. cit.*, p. 132.
[57] Ianni, O., *op. cit.*, p. 175.
[58] Vilas, Carlos, «El populismo latinoamericano: un enfoque estructural», en *Desarrollo económico*, vol. 28, núm. 111, octubre-diciembre 1988, Buenos Aires, pp. 323-352, p. 349.

weberiano, quien apela e interpela al pueblo y en quien el pueblo confía. Ianni destaca que el líder «aparece como el benefactor de todas las clases identificadas con la nación; se presenta como quien tiene la misión de instaurar la paz social, para salvaguardar el orden burgués» [59]. El líder es el único capaz de homogeneizar una heterogeneidad de temas, de conciliar los intereses de quienes conforman la alianza multiclasista. Pero existen coaliciones en el seno del círculo del poder que luchan por influir en las decisiones que toma el líder, pero es el líder en persona, y no el partido populista o su círculo, quien puede enfrentarse con éxito a los problemas sociales. Es él quien rearticula los elementos disociados de la experiencia de las masas.

Los actores sociales, las fuerzas políticas, los símbolos ideológicos, son re-articulados en un todo que se expresa a través del líder. «El líder carismático es una personalidad catalizadora. Su función catalizadora consiste en convertir la solidaridad latente en acción política y ritual activa» [60]. La tarea carismática llevada a cabo por el líder ha sido profundamente estudiada, pero baste decir que la conclusión más frecuente de esos análisis es que éste provoca un estrecho compromiso emocional entre los seguidores mismos y entre ellos y el líder, y, por extensión, con su visión o con el orden creado por él.

La ideología y el discurso

Un repaso a los contenidos ideológicos del populismo diría que se trata de una conjunción de elementos ya existentes en otros campos ideológicos. La articulación

[59] Ianni, O., *op. cit.*, p. 56.
[60] Worsley, P., *op. cit.*, p. 91.

de estos elementos, la falta de especificidad de algunos postulados populistas, verificados en otras corrientes, terminan amalgamando una ideología relativamente ambigua, imprecisa, que deja campo abierto a variadas interpretaciones y permite una cierta «flexibilidad» en la recepción, ya que dicha ideología debe ser re-interpretada por cada uno de los grupos. Laclau argumenta, respondiendo a la crítica formal que suele realizarse al cuerpo teórico del populismo, que

> los símbolos populistas... en la medida en que tienen la función de representar a este conjunto sin confundirse con la identidad separada de ninguno de los elementos, tienen que romper sus lazos con todo contenido preciso y determinado (...) cuanto más el campo popular se amplía, cuanto más la cadena de equivalencias populares se extiende, tanto más ambiguo y abstracto tiene que ser el contenido de los símbolos populistas. Pero esta indeterminación... está dictada por la naturaleza misma de su función» [61].

En este marco ideológico, el discurso populista no es un agente de representación política, sino un instrumento de participación política, de re-conocimiento cultural, que da sentido de pertenencia a los miembros de una sociedad. El discurso que emite el líder no se dirige a un grupo en particular, sino al conjunto: la nación, el pueblo, la patria. El discurso populista, por sus características, es forzosamente personalista, ya que es el líder mismo quien se compromete a buscar las soluciones a los problemas que se le plantean. El discurso tiene una misión globalizadora, que da importancia al Estado, que es la personificación de la nación: el líder, a su vez, es identificado con ese Estado. Cuando los elementos ideológicos (y el consecuente discurso) dejan de ser englobadorers, es síntoma de una rotura de la alianza, de que ya

[61] Laclau, E., *op. cit.*, 1987, p. 30.

el líder no es capaz de homogeneizar a todos los grupos bajo su influencia.

El populismo recoge en su discurso la crisis social e ideológica en la que surge y reconstituye nuevas identidades, reinterpretando contenidos e incorporando nuevos símbolos y elementos de la tradición. El elemento discursivo es quizá en la relación líder-sectores populares, el factor más importante en la constitución del concepto de «pueblo»: en ese momento, al reivindicarse la condición de grupo oprimido, se confiere dignidad simbólica a dichos individuos. Estos dejan de ser los «excluidos», para ser sujetos históricos: el éxito interpelativo del discurso populista confiere a las masas no sólo la dignidad de la ciudadanía, sino también el arraigo emocional negado a la condición de su pertenencia social y cultural.

En el populismo los intelectuales tienen un rol diferente respecto del iluminismo, en el que eran mediadores entre la población y los principios científicos: los intelectuales populistas no hablan en nombre del pueblo, sino de su pueblo y son agentes de formación de la «conciencia nacional» [62].

De Ipola apunta que, en términos estrictos, el populismo, aun siendo un fenómeno ideológico, no constituye por sí mismo una ideología, debido a que no es posible adjudicarle inherencia a una clase determinada (burguesía/proletariado) y su estatuto teórico corresponde al de los contenidos (elementos) y no al de la forma de un discurso ideológico [63]. En cualquier caso, habremos dado un repaso a los elementos ideológicos que componen el andamiaje populista.

---

[62] Este punto lo desarrolla Touraine en el libro que ya hemos citado, sobre todo en la tercera parte, «Intervenciones del Estado y movimientos sociales».

[63] De Ipola, E., en la obra que ya hemos citado.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Podemos decir, en un sentido amplio, que el populismo es un fenómeno político e ideológico que incorpora al «pueblo» en una nueva alianza hegemónica, junto a otros grupos sociales, como la burguesía, a los que un líder consigue amalgamar a pesar del antagonismo existente entre dichos grupos, pero en una situación tal que el surgimiento mismo del «pueblo» implica un cambio social.

El populismo no es asimilable entonces a un régimen socialista, porque en su seno existe más bien una alianza de clases más que una lucha de clases, aunque se ponga énfasis en la participación popular. Tampoco se puede afirmar que dichos fenómenos políticos constituyan formas particulares de fascismo; aunque comparten la importancia dada a la conducción de un líder, difieren en la constitución de «pueblo» y la participación, la relación líder-pueblo, la concepción del rol que debe cumplir el Estado, la política exterior, etc. De cualquier modo, muchas veces los límites son borrosos, ya que el populismo, al extraer elementos de otras ideologías, ha tomado para sí aspectos del socialismo y el fascismo.

En Latinoamérica los actores sociales tiene poca capacidad de ser representados, y paralelamente las fuerzas políticas responden mal a las demandas, a veces marcando una ruptura con las instituciones políticas; todo ello se traduce en la existencia de democracias poco representativas, ya que aun existiendo este modelo, casi siempre es de corte presidencialista.

El populismo es una categoría constitutiva de la identidad cultural específicamente latinoamericana, y en América latina es posible rastrear el fuerte impacto provocado por regímenes de este cuño.

Robert Lechner ha sostenido que no hay una forma

particular de hacer política, ya que la significación de qué es hacer política es abierta y la construye cada sociedad y grupo social en un momento histórico determinado. Ello lleva a plantearse el problema de la cultura política, concebida como «la representación de la política respecto a la sociedad» [64]. En América latina existe una forma dominante de hacer política, cuya herramienta fundamental de transformación social es el Estado, que es la política nacional-popular, correspondiente a las sociedades dependientes, cuya amplificación y diversidad describirá a los regímenes populistas. El populismo, en esta región, será entendido como la forma de hacer política de los sectores populares.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografía imprescindible en la elaboración del marco teórico

Althusser, Louis, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *La filosofía como arma de la revolución.* Córdoba (Argentina), Cuadernos del Pasado y Presente; Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno.* Barcelona, Planeta De Agostini, 1985; Miliban, Ralph, «Poder estatal e intereses de clase», en *Zona Abierta,* núm. 30, enero-marzo, pp. 121-137; Mouzelis, Nicos, «Ideology and class politics: a critique of E. Laclau», en *New Left Review,* núm. 112; Poulantzas, Nicos, *Las clases sociales en el capitalismo actual.* Ed. Siglo XXI, 1985 (8ª ed.); Trías, Eugenio, *Teoría de las ideologías y otros textos afines.* Barcelona, Ed. Nexos, 1987; Weber, Max, *Economía y sociedad.* México, FCE, 1969.

2. Bibliografía sobre el populismo en general

Alvarez Junco, José (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico.* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Siglo XXI, p. 326;

[64] Norbert Lechner desarrolla estas ideas en «¿Qué significa hacer política?», Lima, Desco, libro de autores varios, pp. 9-36.

Canovan, Margaret, *Populims,* Londres, Junction Books Ltd.; De Ipola, Emilio, «Laclau y el populismo», en *En teoría,* Madrid, Zona Abierta Editores, enero-marzo, núm. 4, pp. 119-162; Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo,* México, Ed. Siglo XXI, 1980.

3. Bibliografía sobre el populismo latinoamericano

Bayer, Osvaldo, *El populismo en la Argentina,* Buenos Aires, Ed. Plus Ultra, y otros, 1974; Campos, Francisco, *O Estado nacional (Sua estrutura, seu conteudo ideológico),* Río de Janeiro, Ed. Livraria José Olympo, p. 213; Castro Rea, Julián; Ducatenzeiler, G., y Faucher, P., «La tentación populista: Argentina, Brasil, México y Perú», en *Foro Internacional,* vol. XXXI, octubre-diciembre, núm. 2, pp. 252-285, 1990; Britto García, Luis, *La máscara del poder,* Caracas, p. 230; Cardoso, Fernando, y Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América latina,* México, Siglo XXI, 1969; Costa Pinto, Luis, «Investigación sobre estratificación y movilidad social en América latina», en *Sociología,* vol. I, núm. 1, pp. 5-27; De Ipola, E., y Portantiero, Juan C., «Lo nacional popular y los populismos realmente existentes», en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea,* México, Ed. Siglo XXI, pp. 283-294; Di Tella, Torcuato, *El sistema político argentino y la clase obrera,* Buenos Aires, EUDEBA, Argentina, 1964; *Argentina, sociedad de masas,* Buenos aires, EUDEBA, 1965; «Populismo y reformismo», en *Desarrollo económico,* Buenos Aires, abril-junio, vol. IV, núm. 16, 1965; Dornbusch, Rudiger, y Edwards, Sebastián, «La macroeconomía del populismo en América latina», en *Síntesis,* Madrid, pp. 15-50; Dussel, Enrique, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo)», en *Latino América,* México, Anuario/Estudios Latinoamericanos, 17; UNAM, pp. 77-128; Faletto, Enzo, «Incorporación de los sectores obreros al proceso de desarrollo», en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. XXVIII, núm. 3, julio-septiembre, pp. 693-741, 1980; *Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica,* Puebla (México), Ed. Univ. Autónoma de Puebla; Funes, Silvina, «Características generales del populismo», Buenos Aires, Ed. Federación Universitaria de Buenos Aires, abril, Argentina; Furtado, Celso, *El subdesarrollo latinoamericano,* México, FCE; Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición,* Buenos Aires (Argentina), Ed. Paidós, 1962; «Surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos», en *Desarrollo económico,*

vol. 13, octubre-diciembre, pp. 435-488, Buenos Aires (Argentina), 1973; Germani, Gino, y otros, *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica,* México, Ed. Era, 1973; Graciarena, Jorge, *Poder y clases sociales en el desarrollo de América latina,* Buenos Aires (Argentina), Ed. Paidós; Ianni, Octavio, *O colapso do populismo no Brasil,* Río de Janeiro (Brasil), Ed. Civilizaçao Brasileira, 1975; *La formación del Estado populista en América latina,* México, Ed. Era, 1975; *El populismo en el Ecuador,* Quito (Ecuador), Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales; Laclau, Ernesto, *Feudalismo y capitalismo en América latina,* Barcelona, Ed, Cuadernos Beta, 1987; «Populismo y transformación del imaginario político en América latina», en *Boletín de Estudios Latinos y del Caribe,* Amsterdam, núm. 42, junio, pp. 25-38; Moscoso Perea, C., *El populismo en América latina,* Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, p. 271; Mouzelis, Nicos, *Politics in the semi-Pheriphery. Early Parliamentarism and late industrialisation in the Balkans and Latin America,* Londres, Ed. MacMillan Publishers Ltd.; Touraine, Alain, *América latina. Política y sociedad,* Madrid, Espasa-Calpe Ed., 1989; Vilas, Carlos, «El populismo latinoamericano: un enfoque estructural», en *Desarrollo económico,* vol. 28, núm. 111, octubre-diciembre, pp. 323-352; Weffort, F., *Clases populares e desenvolvemento social. Contribuçao ao estudo do populismo,* Santiago de Chile, ILPES; Zermeño, Sergio, «El fin del populismo mexicano», en *Nexos, México,* núm. 113, marzo, pp. 31-35.

4. Bibliografía sobre populismos en países no latinoamericanos

Ionescu, Ghita, y Gellner, Ernest, *Populismo. Su significado y características nacionales,* Buenos Aires (Argentina), Ed. Amorrortu, p. 312; Saul, John, «On African populism», en G. Arrighi y F. Saul, *Essays on the political economy of Africa,* Londres, Monthly Review Press, 1973; Venturi, F., *El populismo ruso,* 2 vols., Madrid, Ed. Alianza, 1981.

Capítulo VIII

La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin

Fernando Vallespín

Cualquiera familiarizado con los manuales tradicionales de introducción a la ciencia política recordará cómo en sus primeros capítulos era habitual encontrar la siguiente división tripartita de enfoques metodológicos: el enfoque empírico-analítico o positivista, el histórico-dialéctico o marxista y el ontológico-normativo [1]. Y cómo en este último se englobaba la obra de autores como Leo Strauss, Eric Voegelin e incluso a veces también la de Hannah Arendt. En contraste con las otras dos corrientes metodológicas, sus rasgos básicos se presentaban de un modo somero, casi limitándose a dejar constancia de unas teorías exóticas, cuyo mayor interés

[1] Esta tripartición cristalizó rápidamente en nuestro país gracias a la influencia del libro de K. von Beyme, *Teorías políticas contemporáneas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

residía en su furibundo ataque al positivismo y marxismo en nombre de una teoría política ya periclitada. Se trataba, en definitiva, de presentar sus cuatro rasgos comunes, generales, sin entrar en las diferencias ni en la exposición detenida de cada una de ellas. Esto es precisamente lo que aquí pretendemos evitar, ya que estamos ante dos autores de fuerte personalidad intelectual, que se encarna en distintas obras individuales de enorme fuste teórico. Sus coincidencias reales se combinan también con importantes diferencias [2]. En lo que sigue comenzaremos subrayando algunas de sus señas de identidad común, para a continuación ocuparnos de un estudio más detenido de cada una de estas obras por separado.

1. Teoría política épica y el retorno a los clásicos

Strauss y Voegelin participan de aquello que se ha dado en llamar teoría política épica. No está claro, sin embargo, lo que se haya de entender por tal. Quizá, como apunta J. Gunnell en referencia a Leo Strauss (1985: 339), porque ellos mismos son los creadores del género en nuestra época. Un género que, a decir de este mismo autor, podría calificarse mejor como teoría política como *evocación*. Lo que aquí se evoca sería una determinada forma de reflexionar sobre la política que se

[2] Estas discrepancias, perceptibles para cualquiera familiarizado con la obra de estos autores, sale claramente a la luz en la extensa correspondencia entre ambos, preparada para su publicación en inglés por P. Emberley y B. Cooper (*Faith and Political Philosophy*, en prensa). Véase un comentario de la misma en T. Pangle, «On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin», en *Review of Politics*, vol. 53.1, 1991, pp. 100-125.

entiende eclipsada por el racionalismo moderno, el positivismo e historicismo y, en general, por los valores fundamentales de la modernidad. Contrariamente a la reacción de la mayoría de los autores neoconservadores frente a algunas de estas manifestaciones intelectuales de la vida moderna, que en general —y por simplificar— se apoyan en la desconfianza o el rechazo de «algunas» de las corrientes del discurso ilustrado en nombre de otras (vgr. liberalismo doctrinario o conservador frente a liberalismo progresista o marxismo), la actitud de tanto Strauss como Voegelin parece montada más bien a partir de la *nostalgia* por la filosofía política clásica, encarnada en la obra de Platón y Aristóteles. En cierto modo, pues, la crítica de los presupuestos del pensar moderno que emprenden estos autores busca su sustento en la contrastación de estos mismos supuestos con las presuntas «verdades» emanadas de la «gran tradición». De ahí el título de este capítulo, que, sin embargo, puede llamar a engaño. La «vuelta a la tradición clásica» no es, ciertamente, el único rasgo que caracteriza a la obra de Leo Strauss o de Eric Voegelin, ni es tampoco lo que contribuye a dotarlas de esa gran originalidad que las caracteriza. Una de las peculiaridades de estos autores reside en la considerable extensión de su obra y, en particular, en la imposibilidad de sistematizar su pensamiento si no es recurriendo al conjunto de la misma. Ciertamente, en ambas existe un hilo conductor que no es difícil de seguir una vez familiarizados con su peculiar estilo —muchas veces críptico—, pero siempre estamos expuestos a caer en una interpretación banal, cuando no estereotipada, de dos teorías cargadas de matices. La reivindicación de la tradición de pensamiento a que antes aludíamos hace su aparición en el contexto de una compleja reflexión que excede con mucho lo que cabría calificar como una mera «rehabilitación» del pensamiento

clásico. Constituye más bien el corolario lógico de una verdadera filosofía de la historia intelectual, con especial atención a sus aspectos políticos: el problema del *orden* a que alude toda la teoría de Voegelin, o, en caso de Strauss, su obsesión por hacer justicia a la dimensión práctica de la reflexión filosófica.

No es posible olvidar a estos efectos el entorno ambiental que provoca el giro antimoderno con que impregnan a sus teorías: a saber, y de un lado, la experiencia del fascismo y nazismo, así como del bolchevismo y estalinismo, y, de otro, la reducción de la ciencia política a un saber empírico con pretensiones científicas ajenas a la consideración de la racionalidad de fines. Ambos fenómenos constituirían sendas manifestaciones de la «crisis de nuestro tiempo» (Strauss). No sería demasiado exagerado considerar a ambas teorías como una especie de *cruzada intelectual*, con tintes claramente «conservadores» —sobre todo, en el caso de Voegelin—, pero que seducen por la inusual carga de erudición que incorporan y su innegable aportación a la historia del pensamiento. Aquí es donde se encuentra otro de sus aspectos «épicos». En su activo habría que poner también —tal y como se acaba de sugerir— la reactivación del enfoque filosófico político normativo en unos momentos en los que la ciencia política empírica amenazaba con dejar en la cuneta académica a los pocos representantes de esta especie en extinción. De hecho, crearon escuela —siendo aquí Strauss quien se lleva la palma. Esto favoreció la pervivencia de su enfoque, aunque no, desde luego, con la misma carga ontológica y enciclopédica de los maestros, sino mucho más limitado al estudio de los clásicos de la teoría política o a la exégesis filosófica de determinados conceptos políticos concretos. Y contribuyó también a asumir con naturalidad el que dentro de departamentos de ciencia política se llegara a considerar

«normal» la presencia de politólogos *philosophically minded*[3].

Las biografías de Strauss y Voegelin son similares a las de tantos otros intelectuales centroeuropeos nacidos a finales del siglo pasado: una turbulenta actividad intelectual en el fascinante mundo cultural del período de entreguerras; el rechazo del nazismo (en unos casos por motivos exclusivamente políticos, y en otros, además —como era el caso de Leo Strauss—, por su misma condición de judíos); la subsiguiente emigración forzosa, y, por último, como ocurrió con todos aquellos que supieron ambientarse en su nuevo hogar, la residencia definitiva en los Estados Unidos. De esta identidad de rasgos biográficos, el factor a subrayar que afecta por igual a nuestros dos autores puede que resida en su común implicación en el intenso universo intelectual germánico del período de entreguerras, que tendría una importancia decisiva en su ulterior obra. Tanto en uno como en otro autor vamos a encontrarnos una sorprendente línea de continuidad entre los intereses y obsesiones intelectuales que comienzan a desarrollar en este período, y sus ocupaciones posteriores. Ambos encajan de lleno en lo que podría calificarse como el síndrome de *crisis espiritual,* que tan gráficamente reflejara K. Jaspers en su libro

[3] Como Terence Marshall (1985) se encarga de recordar, no es casualidad que el premio anual de la Asociación Americana de Ciencia Política para trabajos de filosofía política lleve el nombre de Leo Strauss. Esto es expresivo del peso del *straussianismo* en ese país, así como el hecho de que tres de las más importantes revistas en la materia (*The Political Science Reviewer, Interpretation* y *The Independent Journal of Philosophy*) estén bajo el control editorial directo de personas claramente asociadas a este grupo. Entre los discípulos más relevantes de Strauss cabe mencionar a J. Cropsey, T. Pangle, A. Bloom, N. Turcov, H. Gildin, J. Fortin o —y éste es ya bastante más heterodoxo— Stanley Rosen.

de 1931 [4]. Jaspers se ubica aquí en un punto medio entre el pesimista enjuiciamiento weberiano de la sociedad moderna como inevitablemente abocada a la «jaula de hierro» y la más apocalíptica descripción de Adorno y Horkheimer de la «dialéctica de la Ilustración». Todos ellos coinciden en buscar la causa de este estado de cosas en el principio de racionalidad occidental y su identificación a la ciencia, y su efecto se ve en un estado moral y espiritual de absoluta pérdida de sentido, en una creciente «conciencia de impotencia» (Jaspers) u «oscurecimiento del mundo» (Heidegger). Strauss y Voegelin coinciden en el reconocimiento de que, a la postre, el hombre ha devenido ya en una mera función del orden racional-técnico, pero no van a buscar sus causas en procesos más o menos materiales de la evolución social de Occidente; la «crisis de nuestro tiempo» (Strauss), el «desorden de nuestra era» (Voegelin) habría que verlo más bien como el producto de un paulatino proceso de descomposición intelectual. En esto estarían bastante más cercanos a Heidegger, con su incesante experimentación de los límites del pensamiento, sólo que sin gozar de semejante profundidad filosófica, y mucho más interesados que él por reconstruir el mundo de la experiencia *política* a partir de su despliegue histórico. Así es como recalan en la historia de la teoría política y, en particular, en su pórtico de entrada, aquel en el que nos encontramos con el primer concepto operativo de humanidad: la teoría política griega. Veámoslo ya en la obra de cada uno de ellos por separado.

---

[4] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín: Göschen, 1931 (cit. por reimpresión de 1979).

2. Leo Strauss

El judío de Weimar: Dios y política

Como acabamos de decir, L. Strauss (1899-1973) vivió de un modo directo las convulsiones sociales e intelectuales de la República de Weimar [5]. Primero como estudiante en Marburgo y Friburgo, donde participó activamente en las importantes discusiones filosóficas y políticas del momento, y luego, y hasta su exilio en 1932, como miembro de la Academia de Investigación Judía de Berlín. Durante todo este período, Strauss confiesa haber tenido dos obsesiones: Dios y la política. Una y otra derivan de su activa implicación en el judaísmo y sionismo, así como de su ocupación con la filosofía. Los estudios universitarios de nuestro autor van a estar marcados por la relación entre teología y filosofía, siendo aquí decisivo el influjo de la filosofía judía de raíz neokantiana de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o F. Jacobi. En todos estos autores se contiene una crítica del racionalismo moderno a partir de determinadas convicciones religiosas judaicas, que tendrán una decisiva influencia sobre él. Sin que se puedan ignorar tampoco sus cursos con Husserl o la sorprendente experiencia de seguir las lecciones del joven Heidegger, cuya peculiar lectura de los filósofos griegos dejará una impronta imborrable en su formación. Sobre este trasfondo surge ya el tema que centrará todo su interés a lo largo de los años: el enfrentamiento entre

[5] Las subsiguientes referencias biográficas se han extraído de los siguientes trabajos: «A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss», en *The College* (St. John's College, Annapolis, Maryland), abril 1970; J. Gunnell, «Strauss before Straussianism: Reason, Revelation and Nature», *The Review of Politics*, 53, 1, 1991, y el artículo de corte autobiográfico, «Preface to Spinoza's Critique of Religion», en *Liberalism: Ancient and Modern* (1968: 224-59).

racionalismo filosófico y teología judía, entre razón y revelación.

En este conflicto entre «Atenas y Jerusalén» —por valernos de una de sus expresiones más celebradas— se sintetizan las dos oposiciones sobre las que se organiza todo el mundo cultural de Occidente: el factor religioso, simbolizado en la Biblia, y el racional-filosófico, que tiene su origen y su manifestación más grandiosa en la antigua Grecia. La tensión entre estos dos elementos constituiría para Strauss el «núcleo, el nervio de la historia intelectual de Occidente», y el «secreto de la vitalidad de su civilización» (1989: 270). La Biblia aportaría el sentimiento de dependencia y sometimiento a Dios, el temor reverencial, y se caracterizaría por suscitar la plegaria, la piedad, la obediencia y la necesidad del perdón divino. La filosofía, por su parte, surge como el intento por sustituir las opiniones acerca de todas las cosas por conocimientos ciertos, y más que aspirar a poseer la verdad, como la religión, consiste en una incesante actividad dirigida a buscarla (1970: 13). La cuestión que Strauss se hace de un modo casi obsesivo es:

> ¿Quién está en lo cierto, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo hacer para averiguar quién tiene razón? ¿No debemos admitir que la sabiduría humana es incapaz de zanjar esta cuestión, y que cada respuesta está apoyada en un acto de fe? ¿Pero no significaría esto la derrota completa y final de Atenas? Pues una filosofía apoyada en la fe no es ya filosofía. Puede que haya sido este conflicto no resuelto lo que ha propiciado que el pensamiento occidental no haya conseguido descansar jamás (1987: 296-7).

Desde luego, Strauss no encontrará una solución definitiva a este conflicto a lo largo de toda su vida. Lo que ahora nos interesa, sin embargo, es subrayar la naturaleza de su primer enfrentamiento con este problema. El planteamiento no es nuevo. Ya hemos dicho que sintoniza

perfectamente con un estado de ánimo generalizado entre aquellos intelectuales judíos del período de entreguerras a los que su relativa asimilación en su entorno social y cultural provocaba una importante tensión con respecto a su nunca abandonada fe. Esta crisis de identidad de cierto judaísmo, que fue en aumento a medida que avanzaba la descomposición del liberalismo ante las amenazas del fascismo y el comunismo, tuvo para el joven Strauss una significación particular, ya que vio en ella la ilustración de un problema mucho más general: «Desde cualquier punto de vista parece como si el pueblo judío fuera el pueblo elegido, al menos en el sentido de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano en tanto que problema social y político» (1968: 230). No está claro a qué se refiere Strauss con esto del «problema humano» en tanto que «problema social y político». Puede aventurarse la hipótesis de que, en definitiva, lo que se pretende aquí es presentar el problema judío —como ya hiciera Hermann Cohen, por cierto— como problema emblemático de la condición humana en general. Pero siempre que le añadamos una cierta dimensión *política*. Y a este respecto no conviene olvidar el contexto en el que Strauss hace esta afirmación: una reflexión sobre el recién creado Estado de Israel y su repercusión sobre el concepto del *Galut*, el exilio hebreo. Al hilo de esta discusión es cuando surge esta identificación entre la esencia de la condición humana y el ser judío, no sin antes subrayar que «los problemas finitos, relativos, pueden encontrar una solución; los problemas infinitos, absolutos, no se pueden resolver. En otras palabras, los seres humanos nunca crearán una sociedad que esté libre de contradicciones». Entre estos problemas infinitos está, sin duda, el ser judío, es decir, miembro de un grupo minoritario en permanente exilio. Y lo dramático de esta situación, aquello que hace de

ella «el símbolo más manifiesto del problema humano» no es otra cosa más que su posible generalización a aquello que desde Platón ha constituido uno de los temas recurrentes de la filosofía política: la diferencia entre el uno y los muchos —*oi polloi*—, lo universal y lo particular. El ser miembro de una comunidad, participar de ella, guardarle fidelidad y, a la vez, adscribirse a otro grupo dentro de la misma, ser «diferente». Como veremos, para Strauss esta situación no es privativa de los judíos u otros grupos minoritarios, sino que constituye uno de los rasgos del filósofo en la *polis*: impelido, por un lado, a ajustarse a las «opiniones» dominantes que conforman el discurso público, y, por otro, a guardar fidelidad a sus convicciones racionales, separadas por lo general de las opiniones dominantes.

Permanezcamos un momento en esta idea, ya que a partir de ella se desgranan casi todos los temas que ocuparon a Strauss a lo largo de su vida. Tenemos, en primer lugar, lo que él nos presenta como el *problema teológico-político,* que sintéticamente podemos formular como el enfrentamiento entre revelación y política. O, mejor, entre verdad religiosa y filosofía política. Sin anticipar todavía lo que Strauss entiende por esta última, es preciso señalar, que hay en él un intento por reconciliar la filosofía política clásica, la platónica en particular, con la perspectiva bíblica —a Atenas con Jerusalén. Pero, en todo caso, el interés y el detenido estudio del mundo griego es estimulado por un enfrentamiento previo con la filosofía judía medieval. Ambas raíces remitirán a Strauss a una peculiar concepción de la interpretación de textos clásicos, a una hermenéutica propia, pero también a una determinada forma de concebir la filosofía política, que es a todas luces ajena a la idea que se tendrá de ella en el mundo moderno. De aquí parte, en segundo lugar, su intento por revitalizar bajo nuevos presupuestos la cono-

cida disputa entre los *antiguos* y los *modernos*. Esta crítica del discurso filosófico de la modernidad, que probablemente sea el aspecto más conocido de su obra, es también indesligable, sin embargo, de su propia trayectoria personal e intelectual. Para Strauss, como judío de Weimar que había optado ya desde la adolescencia por la solución sionista, es decir, por la no integración de los judíos y la creación de un Estado hebreo en Israel, la filosofía política liberal, con sus pretensiones de universalidad, de unificación del hombre bajo principios abstractos y generales, necesariamente había de verse enfrentada a una ortodoxia que se apoya precisamente en un «particularismo» radical: el saberse el pueblo elegido, sujeto, además, a pautas de verdad reveladas. La neutralidad del liberalismo respecto de la cuestión religiosa, que, sin duda, sirve para facilitar la integración social de pueblos o minorías hasta entonces marginados, pone, sin embargo, en cuestión la pervivencia de la propia tradición [6]. Y, como venimos insistiendo, toda la primera parte de la obra de Strauss puede leerse en esta clave. La forma en la que el Strauss ya emigrado [7] va a enfrentarse con este problema de la asimilación del judío —o el inte-

[6] No es casualidad que el auge del movimiento sionista coincida con la crisis de la primera implantación seria de un sistema liberal y democrático en Alemania y, por tanto, con el frustrado establecimiento de las bases para una mayor asimilación de los judíos en el nuevo orden. Con esto no se pretende ignorar, desde luego, la importancia que para la aparición de este movimiento tuvieran también los distintos progromos de finales del siglo XIX y comienzos del XX en Europa central y oriental.

[7] Su exilio comienza en 1932 en París, de donde se traslada, tras un año de estancia, a Inglaterra. En 1938 se instala ya en los Estados Unidos, enseñando primero en la New School for Social Research (1939-49), y luego en la Universidad de Chicago, donde pasará el resto de su vida universitaria activa, y donde dejará el grueso de sus discípulos. Ya como emérito, y durante los últimos cinco años de su vida, estuvo activo en el Saint John's College de Annapolis, Maryland (1968-73).

lectual— a la democracia liberal de masas tendrá ya otro cariz, pues ahora va a remitir el énfasis sobre «Jerusalén» para pasar «Atenas» al centro de su interés. Quizá influyera en esto su posterior abandono de la ortodoxia judía. Sea como fuere, lo cierto es que ello no significa que Strauss haga dejación de su incansable crítica al proyecto moderno: la tensión entre pensador y sociedad permanece como el tema central de su filosofía, sólo que ahora ya menos desde el problema judío y más desde lo que él conceptúa como el problema socrático. Es decir, utilizando la filosofía política de la Grecia antigua como criterio de comparación y contraste respecto de la filosofía política moderna. Veamos brevemente a continuación cada una de estas fases, no sin volver a insistir en que, a nuestro juicio, en ningún momento se interrumpe el hilo conductor que enlaza una con la otra.

La tensión entre pensador y sociedad

El joven Strauss comienza a medir sus recursos teóricos enfrentándose a dos obras de gran complejidad: la de Maimónides y la de Spinoza (véase 1930, 1935). Y lo hace, en principio, guiado por la necesidad de poner a prueba el problema teológico-político en dos autores judíos que han ofrecido respuestas antagónicas del mismo. Spinoza representaría el mejor ejemplo de judío «traidor» a su fe en nombre de la filosofía, aun cuando ello no supusiera una perfecta asimilación a la sociedad circundante. Su preocupación no residía en adaptarse a la sociedad cristiana, sino en establecer un sistema político neutral respecto de una u otra religión; fue el «primer filósofo en proponer la democracia liberal». Ello no tenía por qué ir reñido con la existencia de una religión de Estado, que en todo caso sería insensible ante las dife-

rencias entre las religiones cristiana y judaica. Además, en su particular interpretación de la Biblia, especialmente irritante para la ortodoxia judía, la ley mosaica sólo hubiera tenido validez durante la existencia de la comunidad política israelí, pero no en la diáspora. En otras palabras, ante la falta de vigencia de la ley mosaica, la solución «política» que favorece Spinoza para los judíos en su nuevo esquema de organización política pasa por su plena integración o asimilación en un Estado producto de la razón. Un Estado que renuncia a la tradición y mira hacia el futuro, y no hacia el pasado, donde el *retorno,* en el sentido del *t'shuvah* hebreo, la vuelta al camino o forma de vida originaria de la tradición judaica, ha perdido ya todo su sentido [8].

No conviene ignorar cómo la interpretación straussiana de Spinoza buscaba algo más que ajustar cuentas con un «renegado» del judaísmo: en particular, combatir la opción integracionista de un importante sector de la *intelligentsia* judía. Tanto de aquellos guiados por un entusiasmo liberal, como de quienes cifraban sus esperanzas en el marxismo. Su misma crítica del libro el *Concepto de lo político* de Carl Schmitt, que veía la luz por esas fechas, mantenía una calculada ambigüedad. Por un lado, saludaba la crítica schmittiana en lo que tenía de puesta en cuestión de la ingenua pretensión liberal de reconciliar las contradicciones. Pero, por otro, subrayaba el peligro de buscar resolver este *impasse* en una visión de la política exclusivamente dirigida a delimitar la relación amigo/enemigo. Bajo estos presupuestos teóricos era difícil no imaginar a los judíos en el lado del «enemigo» [9]. Frente a estas posibles soluciones, nuestro autor propone

[8] Véase asimismo «Progress or Return?», en L. Strauss, 1989, pp. 227-270.

[9] El texto de Strauss, profusamente comentado, se recoge en H. Meier, 1988.

otra salida: aquella favorecida por Maimónides, con su particular reconciliación de filosofía y tradición. Es aquí donde va a encontrar algunas de las claves de su peculiar modelo de filosofía política, y donde va a ver una satisfactoria solución al problema teológico-político, ya que a lo largo de la Edad Media se daría la «primera discusión adecuada entre estas dos grandes fuerzas del mundo occidental: la religión de la Biblia y la ciencia o la filosofía de los griegos», entre la forma de vida apoyada en la fe y la obediencia, y una forma de vida únicamente fundada sobre la libre indagación y la sabiduría humana» (1989: 214).

L. Strauss comienza por subrayar el distinto papel que juega la filosofía en la cristiandad medieval si lo comparamos con el que tiene para el Islam y el mundo hebreo de la misma época (véase, 1952, Introducción). La diferencia fundamental estribaría en que en el mundo cristiano la filosofía forma parte de la misma reflexión religiosa al articularse como *teología* —por muy «dogmática» que ésta fuera—, mientras que para la otra tradición, en la cual el factor religioso se concibe fundamentalmente como «ley», como un código de origen divino, la filosofía está ausente. Esta implícita reconciliación de Atenas y Jerusalén que se da en la religión cristiana no es suficiente garantía para la libertad de pensamiento. Todo lo contrario: la práctica de la filosofía se va a someter ahora a la imposición de una estricta censura eclesiástica, y la filosofía deviene así en una actividad subordinada a los intereses religiosos o clericales. La precariedad de la filosofía en el mundo judeo-islámico garantizó, sin embargo, su carácter «privado» y con ello un mayor grado de libertad interior. Algo similar a lo que ocurrió en la Grecia clásica, donde la filosofía fue la única actividad que supo emanciparse de los controles públicos de la *polis*. Pero tanto en la Grecia clásica como en el mundo judeo-islá-

mico de la Edad Media, y éste es un elemento que Strauss parece resaltar con especial fruición, el racionalismo filosófico se ve en cierto modo impelido a presentarse como filosofía *política* (véase 1935, Introducción y cap. I). En el caso judeo-islámico ello deriva de la misma primacía del Derecho implícita en estas religiones, donde el profeta se presenta como *legislador*. Y si ofrecer y transmitir la *ley* divina se equipara aquí a una actividad política, la interpretación de dicha ley consistirá también en algo muy similar a un análisis político, a un estudio de filosofía o ciencia política. Tanto Alfaravi como Avicena o Maimónides —por mencionar a los tres principales «filósofos» medievales de esta tradición— comparten, por tanto, una visión del profeta como un rey-filósofo platónico: como el fundador, en tanto que poseedor de la más alta sabiduría, de la comunidad política perfecta. No es de extrañar así, que Platón constituya —sobre todo a partir de su interpretación por Alfaravi— el punto de enlace fundamental entre filosofía judeo-islámica medieval y el mundo griego, mientras que en el lado cristiano la filosofía escolástica se había decantado ya claramente hacia Aristóteles.

Pero no acaban aquí las similitudes entre Grecia y la tradición judeo-islámica medieval. Antes veíamos cómo ambas tradiciones filosóficas compartían un cierto carácter «privado», es decir, el rasgo de ser una indagación libre. El filósofo no puede, sin embargo, ignorar la dimensión más pública o social de su actividad y se ve así impelido a «justificarse ante el tribunal de la ciudad y sus leyes» [10]. Este doble carácter se manifiesta con gran claridad en las dos formas de escritura que, a decir de nuestro autor, practican la mayoría de los grandes auto-

[10] Esta sería la actitud de Platón en sus *Diálogos*, así como la de los mismos filósofos medievales de que venimos hablando.

res desde Platón: la forma *esotérica,* y la *exotérica.* Cada una de ellas se corresponde con dos formas diferentes de presentar la verdad: una, la exotérica, más pública y accesible, permite la aplicación de distintos métodos hermenéuticos convencionales, y en cierto modo se puede equiparar a aquello que el autor quiso transmitir al lector vulgar —lo que él quiso que los demás entendieran—, y otra, la esotérica, más oculta y recóndita, contiene el sentido último del texto y sólo es accesible —si acaso— a los «lectores muy atentos y entrenados después de un estudio prolongado e intenso» (1958: 221) [11]. Es probable que Strauss llegara a esta conclusión tras estudiar a autores como Maimónides, quien en su *Guía de los perplejos* (véase Strauss, 1968: 140-184) reconoce de un modo explícito practicar esta doble escritura, o a otros como Alfaravi, que ven en Platón al iniciador de esta costumbre de «escribir entre líneas» o mediante extraños simbolismos. Strauss reconoce que esta peculiar técnica de escribir obedece fundamentalmente a la necesidad de escapar a la censura o a la persecución política sin por ello tener que renunciar a presentar la propia visión de la verdad: «La persecución no puede impedir el pensar independiente» (1952: 23). Pero deja también bastante claro cómo el recurso a la técnica esotérica responde a otras razones: a la necesidad de ocultar determinadas verdades por las implicaciones que éstas pudieran tener para la sociedad.

---

[11] Strauss utiliza a veces el término *exotérico* para referirse a ambas formas de escribir. Así, en un lugar del libro *Persecution and the Art of Writing* (1952), donde se contiene su más extensa exposición de este tema, dice: «Un libro exotérico contiene... dos enseñanzas: una enseñanza de carácter edificante, que aparece en un primer plano, y una enseñanza filosófica relativa al tema más importante, que sólo es indicada entre líneas» (p. 36). Véase también «Exoteric Teaching», en 1989: 63-71.

¿Cuáles son estas verdades? Y, sobre todo, ¿Por qué habrían de mantenerse ocultas? Aquí Strauss comienza a hacerse esquivo y parece aplicarse a sí mismo algunos de los mecanismos de encubrimiento que atribuye a otros. No nos consideramos expertos en técnicas talmúdicas ni siquiera en leer entre líneas, pero de una detenida lectura de la obra de Strauss pueden extraerse algunas conclusiones al respecto, que siempre serán meramente tentativas. La clave parece residir en su mismo concepto de filosofía, entendida como la actividad dirigida a reemplazar la opinión por el conocimiento. Como actividad no sujeta a límites, incesante e insobornable, nunca podrá hacerse compatible con las contingencias de la vida política y social. La sociedad exige de sus miembros una absoluta fidelidad a sus valores y principios, a «opiniones», pues, que aun pudiendo ser cuestionadas por los filósofos, son imprescindibles para la pervivencia de la ciudad. En última instancia, habría entonces una tensión permanente entre el interés del filósofo, dirigido a la búsqueda de la verdad, y el interés de la ciudad. De ahí esa necesidad que éste tiene de «acomodar» continuamente su visión de la filosofía a las necesidades sociales, y de ocultarse detrás de peculiares modos de escribir. Se pone así de manifiesto la «peligrosidad» de la filosofía, su potencial destructor que deriva de encontrarse más allá de las convenciones de los hombres, así como la necesidad correlativa de ajustarse a la sociedad, de «respetar las opiniones». Implícitamente se reconoce, por tanto, la debida incorporación de un cierto «principio de responsabilidad» por parte del filósofo cuando hace un uso público de ella. Siguiendo con esta idea, no parece demasiado disparatado afirmar que para Strauss la filosofía política no es sino eso, la presentación en público de la filosofía, el punto en el que se produce la intersección entre conocimiento y opinión. Por eso dice que «el filó-

sofo debe escribir de forma que mejore, no que subvierta, la ciudad... La virtud del pensamiento del filósofo es una especie de *manía,* mientras que la virtud del discurso público del filósofo es la *sophrosine.* La filosofía es en sí misma trans-política, trans-religiosa y trans-moral, pero la ciudad es y debe ser moral» (1970: 4; énfasis del autor) [12]. No es de extrañar entonces que nuestro autor sienta tal afinidad por la filosofía griega, que supo apreciar la política con una «frescura e inmediatez que no han sido nunca igualadas», pues nace en un momento en el que «todas las tradiciones políticas habían sido sacudidas y no existía aún una tradición de filosofía política» (1959: 27). Su atracción por ella no responde sólo a esta supuesta «pureza» u orfandad respecto de tradiciones anteriores, sino al mismo hecho de reconocer en su dimensión socrática y platónica la *verdadera* manifestación de la naturaleza de la filosofía: como una búsqueda incesante, que sólo alcanza a estar segura de su propia ignorancia; ésta es la única incuestionable verdad, el único conocimiento cierto (véase 1959: 248-251). Ello no significa que el racionalismo socrático renuncie a descubrir en la existencia humana una naturaleza inmutable de la que puedan deducirse principios de justicia válidos para la organización social. Renunciar a esta empresa supondría —como implícitamente ocurre en autores como Nietzsche o Heidegger— el abandono de toda autoridad sobre la política por parte de la filosofía. Pero, y aquí creemos encontrar el punto decisivo de la filosofía straussiana, no somos capaces tampoco de fundamentar ese conocimien-

[12] Compárese esta otra cita: «La enseñanza exotérica fue necesaria para proteger la filosofía. Fue la armadura en la que tuvo que aparecer la filosofía. Fue necesaria por razones políticas. Fue la forma en la que la filosofía llegó a ser visible para la comunidad política. Fue el aspecto político de la filosofía. Fue filosofía "política"» (1952: 18). Compárese también 1959: 221-2 (ed. española, 301-2).

to sobre bases racionales firmes; no existe una racionalidad moral o política que nos capacite para pronunciarnos, a partir de premisas incontrovertibles, sobre lo que sea o no la justicia. Nos queda eso sí la consciencia de los *problemas permanentes y fundamentales,* entre los que está el de la naturaleza de la justicia, el bien común, la propensión hacia el conocimiento del bien, la vida buena o la buena sociedad; «la evidencia de esas simples experiencias relativas al bien y al mal que subyacen a todo presupuesto filosófico sobre el derecho natural» (1953: 32). Una vez más, sería en Grecia donde se ofreció la más detenida exposición de estos problemas y donde fueron abordados del modo más consecuente con las premisas anteriores. Pero en último término, y puede que aquí resida el «peligro» de la filosofía, sus pronunciamientos se apoyan en un acto de voluntad o, en todo caso, en un compromiso. Al final, y siguiendo con esta interpretación esotérica de nuestro autor, la opción por la filosofía respondería a un decisionismo similar al que nos lleva a optar por la religión. Puede que ahí resida su «solución» última al conflicto entre Atenas y Jerusalén [13].

Antiguos y modernos

Esta conclusión no es, sin embargo, inmediatamente deducible de la obra de Leo Strauss. Cabe también una lectura menos radical y escéptica, que se apoya más dete-

[13] Como nos dice en un trabajo de su última época, «Según la Biblia, el comienzo de la sabiduría es el temor al Señor; según los filósofos griegos, el comienzo de la sabiduría es el asombro. Estamos así obligados desde el mismo comienzo a hacer una elección, a tomar partido» (1983: 149). No cabe duda que, al final, Strauss lo toma por la filosofía, pero en ningún lugar nos ofrece alguna razón distinta del mero decisionismo.

nidamente en la interpretación que éste hace de la filosofía griega, y que proviene, como enseguida veremos, de su crítica a la filosofía moderna [14]. Efectivamente, el Leo Strauss de su libro más conocido, *Natural Right and History* (1953), así como de la mayoría de los ensayos en los que enfrenta la teoría política clásica a la moderna, se muestra implacable a la hora de reivindicar un cierto esencialismo platónico, una oposición frontal al relativismo historicista y la necesariedad de una reflexión normativa sobre la vida buena y el mejor orden político. Y no hace falta una lectura esotérica de este otro Strauss para percibir que entre las «verdades» perennes —ahora sustantivas— que cree encontrar en esta tradición está el reconocimiento —ciertamente platónico— de que el «mejor régimen político» es aquel que se toma en serio la jerarquía «natural» de las personas, su diferente virtud, y se articula en un sistema político aristocrático [15]; los *gentlemen,* aquellos «que por naturaleza son superiores a otros y, por tanto, según el derecho natural, son los gobernantes de otros» (1953: 135). La desigualdad en dotes intelectuales adquiere una importancia política decisiva. Esta no es una «verdad» que encajara fácilmente en el mundo igualitarista de los Estados Unidos de los años cincuenta y sesenta, y puede que este hecho le obligara a buscar una estrategia para su desvelamiento *a sensu contrario,* minando la filosofía y ciencia política y social

[14] Del mismo modo que cabe una interpretación aún más radical, como la que ofrece S. Drury (1988), y que ha contribuido a escandalizar a los discípulos de Strauss. Su tesis es, ni más ni menos, que, en realidad, Strauss es un filósofo amoralista nietzscheano que contempla la labor filosófica como una actividad más allá del bien y del mal. Véase también, de esta misma autora, «Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching», en *Political Theory,* 15, 3, 1987, pp. 299-315.

[15] «Es una exigencia de la justicia que deba haber una correspondencia razonable entre la jerarquía social y la jerarquía natural» (1968: 21).

sobre la que se asentaba el «igualitarismo permisivo» de las democracias liberales de Occidente.

De todo lo anterior podemos extraer ya algunas conclusiones, que nos permitirán también seguir avanzando: en un primer lugar, y esto parece bastante obvio, la prioridad por abordar el estudio de los clásicos griegos y otros grandes filósofos de otras épocas —en particular los judeo-islámicos de la Edad Media— obedece al hecho de que en ellos se presenta de un modo particularmente apremiante la tensión entre pensador y sociedad, que explica a su vez la génesis de lo que desde entonces venimos conceptuando como filosofía política. En segundo lugar, que para acceder a su *auténtica* naturaleza se requiere, sin embargo, la aplicación de un método que —tal y como subrayan N. Tarcov y T. Pangle (1987: 910-1)— debe ser «tanto histórica como filosóficamente serio». Es decir, que, por un lado, trate de acceder a la comprensión *original* de los textos analizados; pero, por otro, que sea filosóficamente consecuente en tanto que inquiera por su contenido de verdad. Ambas ideas van unidas y comportan la aplicación de una técnica hermenéutica que rompe de modo frontal con algunos de los presupuestos del discurso moderno. Lo que Strauss concibe como investigación «histórica» no es otra cosa que un estudio *literal* de los textos en busca de la intención última del autor. En su superficie —*in ultimitate literalitatis* (1989: 220)— se encuentra su sentido último. Nos recuerda así, por ejemplo, cómo en su juventud había comprendido a Spinoza demasiado literalmente, porque no lo leyó «de un modo lo suficientemente literal» (1968: 257), y no deja de insistir tampoco en la importancia de las «traducciones literales». Desprecia, por tanto, cualquier tipo de explicación contextual de los textos [16]; en

[16] Esto parece absolutamente contradictorio si lo que se persigue es,

particular, la pretensión historicista de que toda forma de pensamiento está «situada temporalmente». Ello equivaldría a ignorar el posible contenido de verdad transtemporal de la teoría analizada. Para Strauss todas las corrientes historicistas [17] tendrían un punto en común: que la humanidad no tiene una naturaleza única y, en consecuencia, que no cabe hablar de caracteres permanentes de lo humano —como la distinción entre lo noble y lo villano— ni, desde luego tampoco, de principios universales o inmutables (véase, 1989: pp. 13-27). Ahora bien, aceptar este presupuesto no sólo significa reconocer un principio relativista radical, sino que atenta contra lo que es la esencia de la empresa filosófica: la indagación sobre «un orden eterno e inmutable en el que tiene lugar la historia» y no se ve afectado por ella [18]. Si el objetivo del filósofo radica en ocuparse de los problemas fundamentales, «que persisten en todo cambio social», de ello se deriva necesariamente el supuesto de que «el pensamiento humano es capaz de trascender sus limitaciones históricas o de aprehender algo trans-histórico» (1953: 24). Aplicando esta idea al objeto de la filosofía

---

en efecto, recuperar la *intención* del autor. A este respecto la más reciente filosofía del lenguaje (que tiene su origen en el último Wittgenstein y está representada en el ámbito del estudio de la historia de las ideas políticas por Q. Skinner) ha demostrado ya con suficiente claridad cómo es imposible acceder a tales intenciones sin un detenido estudio de las convenciones del habla de la época del autor analizado. Sin considerar el «contexto», aunque sólo sea en este sentido lingüístico, parece imposible el acceso al significado último de los textos. Compárese a estos efectos nuestro capítulo metodológico introductorio en el primer volumen de esta serie.

[17] Strauss se detiene a analizar fundamentalmente tres: la corriente historicista racionalista, representada ante todo por Hegel, la empirista, que corresponde al positivismo, y la existencialista, representada por Heidegger.

[18] L. Strauss, «Tyrannie et Sagesse», en *ibíd.*, y A. Kojève, *De la tyrannie*, París: Gallimard, 1954, p. 343, cfr. en S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, 1987, p. 111.

política, lo que viene a decirnos Strauss es, en definitiva, que existe un desfase entre realidad e ideal, entre el mundo político tal y como es, y ha sido, y el mundo político tal y como debe ser.

La aplicación de estos principios hermenéuticos presupone, en tercer lugar, un tipo de actividad que apela a una reinterpretación heterodoxa de la historia intelectual. Nos encontramos así con un programa de investigación que, valiéndonos del lenguaje de Walter Benjamin, supone una lectura de la historia intelectual «a contrapelo» *(Gegen den Strich)*. En conexión con esta actitud enormemente selectiva de la herencia del pasado, hay que referirse también a su propia concepción de la *educación liberal*, entendida por él como una participación «en la conversación entre las mentes más elevadas» (1968: 7). La educación en un sentido propio equivale a una formación elitista ajena a la cultura de masas, a la vulgarización y tecnificación de la enseñanza. De hecho, contrariamente a la concepción dominante, sólo este tipo de educación permitiría profundizar en la democracia, al menos, en la democracia en su «sentido originario», como una aristocracia que se extiende hacia una «aristocracia universal» (1968: 4-5). Este es el ideal que en tanto no pueda alcanzarse no debe impedir, sin embargo, la pervivencia de la forma de reflexión auténtica, ajena a las distorsiones introducidas en ella por el énfasis moderno sobre la *metodología* con su falaz distinción entre hechos y valores, el relativismo y, a la postre, la irrelevancia.

Esta idea se pone de manifiesto en su crítica de la ciencia política positivista, que no siempre es enfrentado directa y sistemáticamente, sino que aparece esparcido en diversas consideraciones teóricas contenidas en multitud de textos secundarios. Lo cierto es que esta crítica se apoya y engarza a sus premisas teóricas de forma tal que resulta ciertamente difícil su exposición por separado, si

bien hay que concebirla en Strauss como corolario de su más amplia reflexión sobre la «crisis de nuestro tiempo» y las amenazas a la democracia a las que antes aludíamos. Arranca, pues, de una insatisfacción con la «crisis espiritual de nuestro tiempo», por parafrasear el título del conocido libro de Jaspers. Asume incluso un tinte patético al declarar la «crisis de Occidente» como culminación de la «crisis de la modernidad». Nuestro mundo occidental se encontraría amenazado por el comunismo y el «despotismo oriental», frente a los cuales no tendría ya suficientes defensas «espirituales» (1964: 2 y ss.): Occidente «ha llegado a estar inseguro de su propósito» (1964: 3). Esta situación se manifestaría en la decadencia de la democracia liberal, abocada a un «igualitarismo permisivo» que en sus entrañas contiene ya los gérmenes de su propia destrucción. El origen de este estado de cosas se encuentra, como no dejamos de insistir, en la destrucción de la filosofía política por el positivismo y el historicismo, que ha tenido como consecuencia fundamental «que el liberalismo abandone su fundamento absolutista y haya devenido totalmente permisivo» (1989: 17). El abandono de toda pauta normativa, el rechazo apasionado de todos los «absolutos» (1953: 5), es decir, aquel contenido sustantivo incorporado a las modernas teorías del derecho natural y la democracia liberal, ha degenerado en esta degradada y permisiva forma de «democracia de masas».

Por positivismo entiende Strauss aquella perspectiva que incorpora el método de la ciencia natural a las ciencias sociales y, consecuentemente, propugna una radical separación entre los hechos y los valores, haciendo entrar en el campo propio de la ciencia únicamente el análisis y juicio sobre los hechos. La ciencia social positivista sería así avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal. En Hume y

Comte encuentra Strauss todavía una cierta inquietud por la indagación sobre la buena sociedad, tendencia que se habría perdido con la posterior evolución del positivismo bajo la influencia del utilitarismo, el evolucionismo y el neokantismo, que acabaron relegando la filosofía política a la categoría de mero conocimiento «precientífico».

Pero el «positivismo se convierte necesariamente en *historicismo*» (1969: 25), que en sus distintas formas constituye y monopoliza «el espíritu de nuestro tiempo». Para nuestro autor se trataría de un complejo movimiento de pensamiento moderno, encarnado fundamentalmente en la obra de Hegel, Nietzsche y Heidegger, que se van sucediendo en distintas «olas de modernidad». La primera ola se corresponde con la aparición del derecho natural moderno, preparado por Maquiavelo —que es el primero en romper tajantemente con la tradición socrática de ciencia política— y desarrollado después por Bacon, Hegel, Spinoza, Descartes y Hobbes. En este último, de quien Strauss ofrece una de las primeras interpretaciones como autor *moderno,* ve ya el germen de una concepción de la filosofía y la ciencia que abandona la contemplación de la naturaleza y se centra en la *realización* del conocimiento a efectos de permitir al hombre someter, transformar e imponerse sobre la naturaleza. El conocimiento científico deviene así en siervo de la praxis, es poiético, y se somete a los deseos más inmediatos del hombre en vez de aspirar a la intelección de los principios verdaderos sobre su ser.

A la segunda ola, preparada por Rousseau, pertenece Hegel, representante de aquel historicismo que Strauss denomina «contemplativo» o «teórico», porque identifica la labor de la ciencia con la contemplación del proceso histórico, proceso que se desarrollaría racionalmente y en su época habría alcanzado ya su complexión plena.

Con ello se reemplaza la filosofía política en su sentido socrático por una filosofía de la historia. En la «tercera ola de modernidad» aparece el historicismo «radical» o «existencial», representado por Nietzsche y Heidegger, respectivamente. Frente a Hegel sostiene que, si bien es necesario comprender al hombre a la luz de la historia, el proceso histórico no tiene por qué ser fundamentalmente progresivo o racional. El hombre no lo puede trascender ni comprender, pues todas las interpretaciones del pasado aparecen coloreadas por la perspectiva transitoria y fugaz del presente. Así, arroja dudas sobre la misma posibilidad de preguntarnos por la naturaleza de los asuntos políticos, o por el mejor, o más justo, orden político. Su rechazo alcanza también al mismo concepto de ciencia positivista; duda de sus posibilidades para obtener un conocimiento objetivo del mundo de los hechos, ya que «todos los principios de la comprensión y de la acción son históricos, es decir, no poseen otro fundamento más que el infundado decisionismo humano o el acontecer azaroso: la ciencia, lejos de ser el único tipo de conocimiento verdadero, es, a la postre, poco más que una forma entre otras de contemplar el mundo, teniendo todas estas formas la misma dignidad» (1971: 1).

Como se puede observar, en esta nueva revitalización del conflicto entre los antiguos y los modernos, el proceso histórico acaba cobrando el perfil de una historia de la decadencia del pensamiento político, y, como señalábamos en un principio, la «salvación» se va a encontrar en la búsqueda permanente de una sintonía con la luz que todavía nos ilumina desde la antigüedad.

3. Eric Voegelin

En busca del orden

Si, como hemos visto, la obra de Strauss se resiste a una síntesis fácil, esto resulta aún más acentuado en la de E. Voegelin (1901-1985). Ello se debe a su enorme extensión [19] y a la gran heterogeneidad de los temas abordados, que van desde la teoría de la historia a la filosofía, del derecho y la teoría del Estado a la ciencia política en un sentido lato. Sin olvidar tampoco la dificultad de penetrar en un pensamiento que aspira, ni más ni menos, que a extraer el sentido de la experiencia humana en comunidad desde sus orígenes hasta nuestros días, sin que la acumulación de datos o las exigencias de erudición que esta tarea comporta constituyan ningún impedimento a la hora de pretender alcanzar este telos. En este sentido, Voegelin es uno de esos ya inexistentes personajes de cultura enciclopédica —como un Toynbee o un Bertrand Russel, en su misma generación—, cuyas ansias por saber les situó ante los límites de la capacidad humana de asimilación de conocimientos. La dificultad de su estilo, su relativo retraimiento de los circuitos neurálgicos de la academia, y, por qué no decirlo, sus mismas conclusiones teóricas, de un marcado cariz «conservador», o, mejor, de un conservadurismo heterodoxo, privaron a su teoría de una acogida más extensa. Leo Strauss, un personaje similar, si bien su área temática estuvo mucho más acotada, gozó al menos de la envidiable caja de resonancia de la cultura académica de raíz judaica de los Estados Unidos de los años cincuenta y

[19] A decir de E. Sandoz (1981), la obra de E. Voegelin es el producto de dieciocho horas de estudio diario desde su época de estudiante hasta los 84 años de su muerte.

sesenta, y, sobre todo, de un verdadero plantel de discípulos —muchas veces presentados como auténticos «apóstoles»— que se encargaron, con éxito desigual, si no de transmitir las esotéricas verdades del maestro, sí al menos de potenciar sus intereses temáticos. Pero, en el caso de Voegelin, ¿cómo promocionar en nuestra descreída cultura y en disciplinas crecientemente abocadas hacia los estudios empíricos de corte cientifista una casi inabarcable filosofía de la historia que, en último término, trata de apoyar su comprensión en verdades de naturaleza trascendente? ¿Cómo, en este mismo contexto, dar carta de respetabilidad teórica, a, verbigracia, la chocante pretensión de establecer una línea de continuidad entre el pensamiento gnóstico antiguo y la filosofía moderna? Aparte de la profusa utilización de un lenguaje muchas veces farragoso, abstracto y ribeteado de términos y conceptos de origen griego que encuentran aquí una significación particular —anamnesis, metaxy, metástasis, epekeina, noesis, etc.—; leer a Voegelin hoy resulta, cuando menos, exótico, y siempre deja la impresión —como ocurre con Strauss— de que hay algún mensaje oculto que se nos escapa «entre líneas». Su relativa, y sin duda, inmerecida falta de recepción, es, pues, hasta cierto punto comprensible. Pero no así justificable. Sin coincidir necesariamente con las premisas de su teoría, es preciso reconocer el valor y la originalidad de su obra para cualquiera interesado en la teoría política o la historia del pensamiento. Aunque sólo sea porque sabe situarnos ante los límites de nuestra propia ignorancia de multitud de teorías y corrientes apartadas de la discusión convencional.

La misma facilidad que este autor tuviera a lo largo de su vida para abordar tal cantidad de temas y familiarizarse con diferentes lenguas y culturas, le acompañó también a la hora de tener que adaptarse a distintas circuns-

tancias vitales y lugares de residencia. Nacido en Alemania de una familia renana, se establece ya en su infancia en Viena, donde vivirá hasta 1938, cuando tras el *Anschluss* se ve obligado a pasar a Suiza para exiliarse después en los Estados Unidos. En Viena estudia derecho, doctorándose con Kelsen, a quien durante un tiempo sirvió de asistente. Sus intereses intelectuales le aproximan a la escuela de economía de von Mises y no deja de caer bajo el influjo de dos personajes decisivos en el estimulante clima intelectual de la ciudad: Stefan George y Karl Kraus. De ellos extrae quizá un ejemplo de independencia de criterio y un fuerte sentido de la autonomía individual, que lo alejan de otros círculos vieneses más partidistas y facciosos, como el de los positivistas, los socialistas o los propios nacionalsocialistas. De hecho, si hay algo que va a caracterizar su labor intelectual durante este período es su enfrentamiento teórico constante con el nazismo, que se ve reforzado por su interés en la filosofía americana contemporánea, que estudia a lo largo de dos años de estancia en los Estados Unidos como becario Rockefeller, con John Dewey, entre otros [20]. En sus dos libros sobre el racismo (1933 y 1933, *a*) denuncia las falacias biologistas de los teóricos del Tercer Reich [21], lo que pronto provocará su prohibición. El mismo destino seguirá otro posterior sobre el Estado autoritario (1936), que arrastrará ya a su autor a ser perseguido activamente y a verse obligado a emigrar. En circunstancias propias

[20] Resultado de esta estancia será su libro de 1928 sobre el «espíritu americano», donde al modo de Tocqueville cree encontrar en este país un pensamiento nuevo y renovador.

[21] Para una útil síntesis de la crítica de Voegelin al racismo, véase T. W. Heilke, *Voegelin and the Idea of Race: An Analysis of Modern European Racism,* Baton Rouge: Louisiana State University, 1990. La utilidad de esta referencia de segunda mano deriva fundamentalmente del hecho de que estos libros son prácticamente ilocalizables al haber sido quemados durante el período nazi.

de una de tantas películas bélicas, nuestro hasta entonces tranquilo intelectual se ve obligado a convertirse en un hombre de acción para eludir a la Gestapo, y tras un golpe de suerte consigue pasar a Suiza y de ahí a los Estados Unidos. Su primera residencia en el país que acabaría por hacer suyo será la Universidad de Havard, para más adelante establecer su sede académica definitiva, por decisión propia, en una institución relativamente provinciana y apartada de los circuitos de la emigración intelectual europea, como es la Universidad Estatal de Louisiana. En 1958 es llamado por la Universidad de Múnich para fundar el Instituto de Ciencia Política, donde permanecerá hasta su jubilación, en 1969 y verá potenciada su influencia sobre el área germánica e italiana. Su carrera académica tendrá, sin embargo, un nuevo renacer en el Instituto Hoover de Stanford, y su productividad intelectual sólo encontrará un fin con su tardía muerte [22].

Toda la obra de Voegelin puede interpretarse como un esforzado intento por construir una historia de las ideas políticas desde sus orígenes hasta nuestros días. En ella hay, pues, un cierto hilo conductor, que es aquel que resulta del desenvolvimiento temporal de las distintas teorías, vistas casi más como formas de la experiencia del orden social humano que como una sucesión de filosofías de la política. En esa construcción juega un papel fundamental la reflexión sobre el ser del hombre, la constitución de su conciencia y, en general, aquellas estructuras generales que son válidas para todas las variedades de la existencia cultural. Esa dialéctica entre lo «eterno», lo constante de la condición humana y sus distintas concreciones temporales las va a ir a buscar Voe-

[22] Para una detenida consideración de los factores biográficos, véase E. Sandoz (1981). Aquí se recogen también, al hilo de la presentación de su vida y obra, las «reflexiones personales» de Voegelin, que Sandoz editaría después en un volumen independiente (1989).

gelin en el análisis de los «símbolos de la experiencia inmediata» tal y como nos han sido legados por la historia. Como se podrá imaginar, satisfacer tamaño proyecto intelectual exigirá no ya sólo una casi ilimitada acumulación de materiales historiográficos y una intensa familiarización con cada forma de pensamiento, sino también una determinada teoría del hombre que permita un pronunciamiento sobre lo estudiado. Frente a una historiografía supuestamente objetiva, Voegelin aspira a poder *evaluar* todo este proceso si no desde algo así como una instancia contrafáctica, sí al menos desde algún criterio que permita pronunciarnos «desde fuera» sobre cada acontecimiento o idea, o, en su caso, sobre su sucesión en el tiempo. Esta evaluación se entiende como la emanación de una hermenéutica histórica montada sobre una filosofía de la conciencia, que es precisamente lo que en último término permite extraer el sentido de todos los fenómenos humanos.

El primer y más logrado intento por sintetizar estas ideas de base se contiene en su *Nueva ciencia de la política* (1952) [23] y luego sobre todo, en su monumental *Orden e historia,* que abarca cinco volúmenes aparecidos a lo largo de más de tres décadas. La *Nueva ciencia* puede decirse que constituyó la carta de presentación académica de Voegelin y tuvo una amplísima recepción en su momento, dando origen a innumerables recensiones de autores punteros de la ciencia y filosofía política del momento, como M. Oakeshott o R. Dahl, entre otros. No es fácil saber exactamente cuál es el objeto central del libro, ya que es muchísima la información que incorpora, y son muchos también los temas tratados. Veámoslos lo más esquemáticamente posible.

[23] De este libro citaremos por su traducción castellana, aun cuando mantengamos la fecha de la edición inglesa para no inducir al error.

— Contiene, en primer lugar, una inquisición sobre el objeto de la ciencia política y el método que correspondería a un estudio del mismo, que en último término deviene en una crítica directa al positivismo y a otras filosofías e ideologías de la Ilustración, y en una reafirmación de la concepción aristotélica de la *episteme politiké*. En este sentido se trata de un tratado sobre la «esencia de la racionalidad», y de lo que hayamos de entender por tal en el mundo de las ciencias humanas. A este respecto conviene reproducir una extensa cita en la que se sintetiza su concepción de la sociedad (el objeto) y el tipo de saber que le corresponde:

> La sociedad humana no es un mero hecho, o un suceso del mundo exterior que pueda ser estudiado por un observador como si fuese un fenómeno natural. Aunque la exterioridad es uno de sus componentes importantes, es, en conjunto, como un pequeño mundo, un *cosmion* iluminado desde dentro con la significación que le dan los seres humanos, quienes continuamente lo crean y lo sustentan como modo y condición de auto-realización. Está iluminado en concreto mediante un complejo simbolismo, con diversos grados de cohesión y diferenciación —desde el rito a la teoría, pasando por el mito—, y este simbolismo lo llena de significado en la medida en que los símbolos hacen que la estructura interna de este cosmos, las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros, así como su existencia como conjunto, sean trasparentes para ese misterio que es el existir del hombre (pp. 47-8).

De esta cita pueden extraerse algunas conclusiones importantes para captar el concepto de teoría o ciencia política en Voegelin. Primero, que la sociedad política no es un mero hecho que acontece en el mundo exterior, y en cuanto tal puede ser observado como una «cosa»; no es algo inmediatamente disponible a la observación como cualquier otro fenómeno natural, ya que siempre está mediada por una autocomprensión pre-científica. Desde esta perspectiva carece, pues, de fundamento la clásica distinción weberiana y positivista entre hechos y

valores. La investigación debe partir de las significaciones que se encuentran ya presentes en el horizonte sociocultural analizado. El ejemplo más evidente es Aristóteles, cuya indagación politológica parte ya de una analítica de conceptos —*polis*, forma de gobierno, praxis, *poiesis*— desde el sentido que tenían en el ambiente social en el que nacen y evolucionan; de las opiniones corrientes y las elaboraciones previas de poetas o filósofos, etc. Pero también, en segundo término, y éste es el aspecto que Voegelin no se cansa de subrayar, que en esta concepción de la política ocupa un lugar central el «principio antropológico», la cuestión en torno a cuál sea la verdadera naturaleza del hombre y los principios de organización social que mejor se ajustan a ella. El saber político no puede eludir así esta dimensión normativa, que en las sociedades más diferenciadas va a permitir que la teoría asuma también una función crítica en tanto que hace posible medir con un rasero nuevo las concepciones del mundo heredadas; faculta para definir al enemigo, la falsedad, al *pseudós*, en relación con el auténtico orden del espíritu y de la sociedad.

La introducción del principio antropológico, de la idea del hombre como principio general de interpretación, en el simbolismo de la sociedad política se produce en la antigua Grecia en la obra de Platón. Es el primero en definir un prototipo humano en clara delimitación respecto de otras variedades humanas. «De aquí que los diversos tipos platónicos no formen un mero catálogo de variedades humanas, sino que cabe distinguir en ellos el tipo único de humanidad verdadera y los diversos tipos de desorden de la *psique*. El verdadero tipo es el filósofo, mientras que el sofista se convierte en el prototipo del desorden» (p. 101) [24]. Este descubrimiento revierte, ade-

[24] Este tipo coincide también a grandes rasgos con el *spoudaios* aris-

más, en la reformulación —potenciada con posterioridad por Agustín de Hipona y los místicos— del elemento trascendente en el ser humano: «La idea de un hombre que ha encontrado su verdadera naturaleza al encontrar su verdadera relación con Dios» (p. 108). Al *dictum* de Protágoras de que «El hombre es la medida», Platón opone su fórmula de «Dios es la medida». La verdad del hombre es, a la postre la verdad de Dios. Como se puede observar, la coincidencia a este respecto con Strauss es absoluta, si bien en Voegelin el cristianismo sale claramente privilegiado como receptáculo y vehículo de la *auténtica* trascendencia, y esto le permite salvar el supuesto conflicto entre Atenas y Jerusalén. La tensión entre pensador y sociedad la diluye Voegelin también en su teoría de la «dualidad de verdades», la inmanente de la sociedad y la teóricamente formulada por el investigador, que en último término irían superpuestas al servir este último como instancia de *clarificación crítica* de algo que de cualquier manera está ya ahí, en el conjunto de los órdenes de simbolización y representación.

— La *representación* constituye precisamente otro de los temas centrales del libro; en concreto, aquello que califica como «representación existencial», y que a grandes rasgos equivale a la posición de poder efectiva que alcanza un determinado gobierno, independientemente de los mecanismos o procedimientos formales de que se sirve para acceder al poder o llevar a cabo su función, de tal modo que, a la postre, sus actos no son «imputados a sus propias personas sino a la sociedad como un todo». Este tipo de representación iría acompañado de una dimensión *trascendental,* en el sentido de que la función

---

totélico; es decir, con el hombre teórico que ha actualizado hasta el máximo las potencialidades de la naturaleza humana mediante la reflexión y el ejercicio de las virtudes éticas y dianoéticas (pp. 103 y ss.).

de gobierno trata de concebirse simbólicamente como representación de un orden divino en el *cosmos*. Esta es la simbolización central de todas las civilizaciones que nacen en el Oriente Medio, donde el rey representa al pueblo ante la divinidad y a la divinidad ante el pueblo. En el desarrollo y la presentación de las diferentes variedades de esta idea en distintas culturas y bajo formas diferentes puede que se contenga el aspecto más interesante del libro. Lo curioso de la tesis de Voegelin es, sin embargo, que este simbolismo fundamental se traslada y se entiende vigente en otras concepciones del mundo ya *inmanentizadas* o secularizadas hasta llegar al mismo marxismo. Aquí la divinidad, representada ahora por el Estado, se ha transformado en una ideología de la historia que el Estado representa ante el pueblo en su capacidad revolucionaria. Como puede observarse, las pautas que gobiernan la simbolización permanecen como una constante; cambian, eso sí, los términos en los que pervive.

— Esto nos conduce a otro de los temas centrales de este trabajo, que puede sintetizarse en sus mismas palabras: «Que la historia de la filosofía es, en su mayor parte, la historia de su descarrilamiento» (1957: 277). Este «descarrilamiento» no es otro que el producido por la modernidad, entendida ahora como una variante y reproducción del *gnosticismo* antiguo y medieval. Y con ello topamos ya con el elemento quizá más extravagante de toda la obra de Voegelin: el engarce que establece entre tradición gnóstica medieval y filosofía moderna. Siguiendo la obra de Hans Jonas, que cree descubrir una permanencia del gnosticismo antiguo en muchas de las sectas heréticas medievales, él va a hacer lo propio al calificar el proceso de progresivo abandono de la fe cristiana y el correspondiente alumbramiento de la modernidad como una «excrecencia de las herejías cristianas medievales» (p. 195). El nuevo inmanentismo de la filosofía moderna

no podía retornar sin más hacia una cultura menos diferenciada que la cristiana, al politeísmo grecorromano, por ejemplo, ya que había desaparecido en cuanto cultura viva de la sociedad. Pero el gnosticismo pervivía y ofrecía una mayor seguridad en tanto que permitía acceder a una experiencia capaz de «arrastrar a Dios al interior de la existencia humana» (p. 194). Al final, «la especulación gnóstica se impuso a la incertidumbre de la fe mediante el abandono de la trascendencia y dotando al hombre y a su esfera de acción intramundana del significado de la acción escatológica» (p. 201). El mundo político moderno deviene entonces en una exaltación de lo terrenal, en el abandono hobbesiano del *amor dei* y su sustitución por el *amor sui*, que pronto se convertirá en el *amour propre* de la Ilustración francesa, hasta desembocar al fin en las ideologías políticas totalitarias. La descripción de este proceso peca quizá de un cierto sabor escatológico y tremendista, con continuas referencias a la «destrucción de la verdad del alma», «la conversión falaz del escatón cristiano en inmanente» (p. 256), el tránsito de una *epifanía* a una *egofanía*. Con ello ofrece una peculiar filosofía de la historia según la cual —como ya vimos que ocurría en Strauss— la filosofía moderna constituiría la línea de sombra de los principios sobre el ser del hombre considerados como *verdaderos*. En la matización final de que, aun así, dentro del proyecto moderno cabe distinguir entre «buenos» y «malos» [25] puede atisbarse también una lectura que remite al contexto de la redacción de esta obra: la salida del período de los fascismos y la

[25] Dice así literalmente: «En esta situación existe una chispa de esperanza porque las democracias americana e inglesa, cuyas instituciones representan con mayor solidez la verdad del alma, son a la vez las potencias más fuertes en el orden existencial» (p. 292). Como se puede observar, Voegelin, al igual que Strauss, no deja de contemporizar después de todo con el liberalismo democrático.

entrada de lleno en la guerra fría. En cualquier caso, Voegelin, que achaca a la filosofía moderna y a sus excesos de gnosis especulativa el haber definido el curso de la historia como un conjunto significativo e inteligible a partir de la idea de progreso, cae al final en una lectura similar de este proceso sólo que con una evaluación opuesta: no como progreso, sino como «descarrilamiento» o apartamiento de la verdad.

Orden e historia

Abandonemos ahora estas consideraciones evaluativas para centrarnos en lo que, a nuestro juicio, constituye su mayor contribución a la historia del pensamiento. Nos referimos a su monumental *Order and History,* que refleja ya un proyecto mucho más ambicioso. En cierto modo es el corolario lógico de las preocupaciones ya contenidas en su obra anterior relativas a la puesta en práctica de una ciencia política como ciencia de las estructuras de los símbolos del orden. Los cuatro volúmenes que acabaron por ser publicados no se corresponden al diseño inicial que Voegelin hiciera de este proyecto tal y como se especificaba en la introducción a *Israel y la revelación* (1956). Según la concepción originaria, de lo que se trataba era de hacer perceptible el orden del hombre, la sociedad y la historia a partir de la presentación de las distintas variaciones de la existencia humana en sociedad: «El orden de la historia emerge de la historia del orden» (1956: ix). El supuesto de base no es sino la visión de la historia de la humanidad como un *continuum* interrelacionado de sentido que no se presenta como una unidad, sino como una sucesión de líneas abiertas. Para penetrar en este tejido, tal y como nos sugiere en la *Nueva ciencia,* debemos intentar acceder al simbolismo

mediante el cual las sociedades políticas interpretan el significado de su existencia, esas autointerpretaciones que las iluminan desde su interior. La idea era comenzar en las antiguas organizaciones imperiales del Medio Oriente, para pasar después a Israel, la *polis* y los imperios civilizatorios mixtos —que después calificaría de *ecuménicos*— desde Alejandro hasta el Estado moderno, y de ahí hasta la «crisis» que el gnosticismo había provocado en nuestros días. Al nivel de los «simbolismos del orden» se pasaría de los mitos cosmológicos a la revelación; de la aparición y desarrollo de la filosofía desde la mitología en los griegos hasta la cristiandad, y de ésta a la gnosis de la modernidad. Los tres primeros volúmenes cumplieron con lo estipulado [26], pero los otros tres que debían sucederlos [27] no salieron ya como estaba previsto. Voegelin reconoce que se vio desbordado por una acumulación de materiales que amenazaba con convertir el proyecto en una obra irrealizable. El ya incontrolable aumento de las fuentes sobre los distintos objetos estudiados, las nuevas temporalizaciones y reinterpretaciones de antiguas culturas, pero, sobre todo, la convicción de que había algo en el planteamiento metodológico del proyecto general que no acababa de convencerle, le condujeron a replantearlo como un todo. La revisión afectó, como enseguida veremos, a su misma línea de flotación: la temporalización, la visión lineal de la historia a partir de la cual devenía inteligible en un proceso de creciente diferenciación el orden del ser y, en consecuencia, también del hombre. Los dos volúmenes que siguieron se concentraron así más bien sobre aspectos relativos a determinados problemas del cristianismo primitivo, la

[26] Estos son: *Israel and Revelation* (1956), *The World of the Polis* (1957) y *Plato and Aristotle* (1957).

[27] Vol. IV, *Empire and Christianity*, vol. V, *The Protestant Centuries*, y VI, *The Crisis of Western Civilisation*.

historiogénesis, la transición de la historiogénesis a la historiografía, el problema de la *ecumene* en Herodoto, Polibio y los historiadores chinos, el sistema de Hegel, la humanidad como unidad universal, etc. Pero el orden narrativo se interrumpe. En los límites de espacio que nos resta no es posible siquiera sintetizar este enciclopédico esfuerzo de Voegelin. Baste con expurgar, entre este casi ilimitado conjunto de sugerencias, datos y problemas, su tesis fundamental.

Como deja claramente sentado en el volumen IV, «El proceso de la historia, y el orden que puede discernirse en él no es una historia que pueda narrarse desde su comienzo hasta su final feliz o infeliz; es un misterio en el proceso de revelación» (1974: 6). O, por decirlo en otras palabras, el proceso de desvelamiento del marco de los símbolos dentro de los cuales cada civilización se contempla a sí misma no hay que entenderlo como una mera sucesión temporal, sino como un proceso de revelación de un orden sobre el ser del hombre, su conciencia y su naturaleza trascendente que no sigue pautas lineales. A nuestro juicio, lo que Voegelin pretende es desvelar la unidad de un orden a partir de sus diferencias. Unidad que sólo es aprehensible si se consigue desplegar el proceso de diferenciación de la consciencia que se produce en la historia. La pluralidad se daría así en la multiplicidad de recursos simbólicos, pero no afectaría a lo fundamental. La experiencia existencial decisiva es su dimensión trascendente, su historia con Dios. Esta experiencia informa, de un modo u otro a toda civilización humana, hasta que —como veíamos arriba— la experiencia de la divinidad de los judíos y la experiencia del ser de los griegos consiguen destilar sus verdaderos contornos. A partir de ahí el hombre se sabe inmerso en una situación intermedia *(the In-Between)* entre tiempo y eternidad, mortalidad e inmortalidad, verdad y falsedad,

orden y desorden. Es la idea intuida por Platón en su concepto de la *metaxy,* la experiencia de encontrarse «entre» el ser y el tiempo, o, mejor, entre el ser eterno y el tiempo. La historia es «presencia que fluye», no es «un torrente de seres humanos y de sus acciones en el tiempo, sino el proceso de la participación del hombre en un río de presencia divina que tiene una dirección escatológica» (1974: 6). Su esfuerzo no va a consistir, pues, tanto —como ocurría en la *Nueva ciencia*— en denunciar el apartamiento y el menosprecio de esta idea en la modernidad, cuanto en afianzarla como una verdad recognoscible en cualquier enfrentamiento con la experiencia histórica de lo humano. Sobre esta idea, que confirma su particular heterodoxia, se va a organizar ya también toda su obra posterior.

BIBLIOGRAFIA

1. Leo Strauss

Hay que comenzar señalando la asombrosa falta de traducciones al castellano de sus obras principales. Esto explica en parte la escasa acogida de este peculiar autor en nuestro país. Una bibliografía completa de este autor —al menos hasta 1983— se contiene en Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy,* T. Pangle, ed., University of Chicago Press, 1983, pp. 249-259. De entre sus más de 16 libros —muchos de ellos recopilaciones de artículos— y otros trabajos, destacaríamos aquí los siguientes: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat,* Berlín, 1930 (Ed. inglesa con el título de *Spinoza's Critique of Religion,* Nueva York: Schocken Books, 1965); *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer,* Berlín: Schocken, 1935 (Ed. inglesa en Filadelfia: Jewish Publication Society, 1987); *Hobbes' politische Wissenschaft,* Neuwied/Berlín, 1936. Ed. inglesa revisada en Chicago: University of Chicago Press, 1952; *Persecution and the Art of Writing,* Glencoe Free Press, 1952; *Natural Rights and History,* University of Chicago Press, 1953; *Thoughts on Machiavelli,* Glencoe: Free Press, 1958 (hay traducción española en Madrid: Instituto de

Estudios Políticos, 1964); *What is Political Philosophy?,* Glencoe: Free Press, 1959 (hay traducción española, ya hace tiempo agotada, en Madrid: Guadarrama, 1970); «Epilogue», en Herbert Storing (ed.), *Essays on the Scientific Study of Politics,* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1962; *On Tyranny,* Glencoe: Free Press, 1963; editor, junto con J. Cropsey de *History of Political Philosophy,* Chicago: University of Chicago Press, 1963 (ediciones revisadas en 1972 y 1987); *The City and Man,* Chicago: Rand MacNally, 1964; *Socrates and Aristophanes,* Nueva York: Schocken, 1966; *Liberalism: Ancient and Modern,* Nueva York: Basic Books, 1968; junto con Jacob Klein, «A Giving of Accounts», *The College,* 25, 1970; «Political Philosophy and the Crisis of Our Time», en *The Post-Behavioral Era,* Graham/Carey (eds.), Nueva York: D. McKay, 1972; *Xenophon's Socrates,* Ithaca, 1972; *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss,* Hilail Gildin, ed., Indianapolis: Bobbs-Merril, 1975; *The Argument and the Action in Plato's Laws,* Chicago: Chicago University Press, 1975; «An Unspoken Prologue to a Public Lecture at Saint John's», en *Interpretation,* 7, 1978; *Studies in Platonic a Political Philosophy,* University of Chicago Press, 1983; *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss,* selección e introducción de Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989; *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss,* ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press, 1989, *a).*

Entre la creciente bibliografía secundaria seleccionaríamos las siguientes recopilaciones de trabajos: Deutsch, K. L./Soffer W. (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective,* Albany, NY: State University of New York University Press, 1987; ibíd., eds. número monográfico de *The Review of Politics,* vol. 53, 1, 1991; Alan Udolff, ed., *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement,* Boulder & London: Lynne Rienner, 1991. Casi todos ellos son discípulos de Leo Strauss, y tocan aspectos concretos de su obra. Una interpretación original y absolutamente heterodoxa de la obra de este autor se contiene en Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss,* Londres: Macmillan, 1988. Sobre la «disputa entre los antiguos y los modernos» en Strauss merece destacarse también el libro de Luc Ferry, *Philosophie politique 1. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes,* París: PUF, 1984. Para una visión global de su obra, puesta en relación con otras próximas, véase John G. Gunnel, *Political Theory: Tradition and Interpretation,* Cambridge, Mass.: Winthrop, 1979, «Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss», *Political Theory,* 13, 1985, pp. 339-361; *Between Philosophy and Politics,* Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986. Otros excelentes trabajos de tipo general son: Allan Bloom, «Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973», *Political Theory,* 2, 1974, pp. 381-387 (es un caluroso homenaje

con motivo de su muerte); Marshall, Terence, «Leo Strauss, la philosophie et la Science Politique», 2 partes, *Revue française de science politique,* vol. 35, núms. 4 y 5, 1985; Eugene F. Miller, «The Recovery of Political Philosophy», en A. de Crespigny & K. Minogue, *Contemporary Political Philosophers,* Methuen & Co, 1975, y N. Tarcov y T. Pangle, «Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy», en L. Strauss y J. Cropsey, ed., *History of Political Philosophy,* Chicago: University of Chicago Press, ed. de 1987.

2. Eric Voegelin

La obra de este autor no es menos extensa que la del anterior, y respecto de ella cabe decir lo mismo que de la de L. Strauss en lo referente a la escasez de traducciones al castellano. Entre sus obras principales destacaríamos: *Über die Form des amerikanischen Geistes,* Tubinga: J. C. B. Mohr, 1928; *Rasse und Staat,* Tubinga: J. C. B. Mohr, 1933; *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus,* Berlín: Junker & Duennhaupt, 1933, *a); Der autoritäre Staat,* Viena: Springer, 1936; *Die politischen Religionen,* Viena: Bermann-Fischer, 1938; *The New Science of Politics,* Chicago: University of Chicago Press, 1952 (nueva introducción de Dante Germino en ed. de 1987; hay traducción española en Madrid: Rialp, 1968); *Order and History,* vol. I, *Israel and Revelation,* Baton Rouge: Lousiana State University, 1956; *Order and History,* vol. II, *The World of the Polis,* Baton Rouge: Lousiana State University, 1957; *Order and History,* vol. III, *Plato and Aristotle.* Baton Rouge: Lousiana State University, 1957; *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik,* Munich: Piper, 1966; *Science, Politics and Gnosticism,* Chicago: Regnery, 1968; *Order and History,* vol. IV, *The Ecumenic Age,* Baton Rouge: Lousiana State University, 1974; *From Enlightenment to Revolution,* Durnham, N. C.: Cornell University Press, 1975, Ed. de H. Hallowell; *Conversations with Eric Voegelin,* E. O'Connor, ed., Montreal, 1980; *Order and History,* vol. V, *In Search of order,* Baton Rouge: Lousiana State University, 1988; *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte,* J. Opitz, ed., 1988 (contiene una bibliografía completa de sus escritos, así como una selección de la bibliografía secundaria); *Autobiographical Reflections,* E. Sandoz, ed., Baton Rouge: *Autobiographical Reflections,* E. Sandoz, ed., Baton Rouge: Lousiana State University, 1989.

Entre los libros colectivos de recopilación de artículos sobre Voegelin destacaríamos los siguientes: Kirby, J./Thomson, W., ed. (1983): *Voegelin and the Theologian: Ten Studies in Interpretation,* Toronto/Nueva York: E. Mellen, 1983; Lawrence, F., ed., *The Beginning and the Beyond:*

Papers from the Gadamer Voegelin Conferences: Supplementary Issue of the Lonergan Workshop V, Boston: Boston College Scholars Pr. GA, 1984; Opitz, P. J., y Sebba, G. (eds.): *The Philosophy of Order,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1981; «Rückkehr zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelin», en Opitz, 1981, pp. 21-73; «Spurensuche -Zum Einfluss Eric Voegelins auf die politische Wissenschaft in der BRD», *Zeitschrift für Politik,* 36, 1989; Pangle, T. L., «On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin», *History of Political Thought,* 1991; Racinaro, R., ed., *Ordine e storia in Eric Voegelin,* Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1988; Sandoz, E. (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal,* Durham, N. C.: Duke University Press, 1982; *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction,* Durham, N. C.: Duke University Press, 1981; Walsh, D., «Voegelin's Response to the Disorder of the Age», *The Review of Politics,* 46, 2, 1982; Webb, E., *Eric Voegelin: Philosopher of History,* 1 Seattle, 1981; ibíd., «Politics and the Problem of a Philosophical Rethoric in the Thought of Eric Voegelin», *The Journal of Politics,* 48, 1, 1986. En nuestro país esta obra mereció ya una temprana atención por parte de Jesús Fueyo, en «Eric Voegelin y la reconstrucción de la ciencia política», en *ibíd., Estudios de teoría política,* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.

Capítulo IX

Neoconservadurismo

Alberto Oliet Palá

1. Introducción

No es muy feliz la voz neoconservadurismo, cuyo prefijo parece reflejar, en este y otros casos, la precaria identidad de nuestra época. El decaer de una modernidad sin objetivos parece haberlo consumado todo. Como contrapunto, la moda terminológica elude esa vacuidad, imponiendo el «neo». Por otro lado, el término induce a cierta confusión, pues existen otros, más o menos próximos, que en el acervo común se identifican: léase «nueva derecha» [1] o «neoliberalismo». También propicia el equí-

[1] Bajo este apelativo se incluyen, como es sabido, las opciones políticas conservadoras que han servido para sustentar a líderes como Reagan o Thatcher. En el caso americano se habla, junto a la nueva derecha secular, de una nueva derecha político-religiosa: *New Religious Right* en la terminología de Samuel S. Hill y Dennist Owen, y *The New Cristian Right* en la de Robert C. Liebman y Robert Wuthnow. La *nou-*

voco la propia veteranía de la denominación, que fue usada ya en 1949 por Peter Viereck para distinguir al sector «tradicionalista» del frente conservador americano [2].

En este capítulo el uso del término se constreñirá a su significado más concreto, exponiéndose el núcleo de la teorización desarrollada por un grupo de científicos sociales americanos que, entrada la década de los setenta, fueron agrupados bajo esa denominación. Dentro del mismo se encuentran Nisbet, Bell (Daniel), Kristol, Clazer, Novak, Podhoretz, Lipset, Shils, Wildousky, Huntington, Kickpatrick, Brezinsky, Starr, J. Q. Wilson y Banfield. Como en otros casos, el apelativo «aglutinador» procede de sus antagonistas intelectuales. En concreto, el primero que lo empleó con esa intención fue Michael Harrington en 1973, un liberal en el sentido anglo-americano, al examinar de forma integrada la obra de Glazer, Moynihan y Bell [3]. Desde una posición crítica, Lewis A. Coser e Irwing Howe también colaboraron en la identificación terminológica de ese nuevo sesgo teórico. Pero fue la obra de Steinfels *The Neoconservatives* [4] la que

---

velle droite francesa de Alain de Bemoist y Guillaume Fayé, sin embargo, se presenta como tendencia específicamente intelectual, con pretensiones de renovación político-filosóficas.

[2] Este autor integró en este movimiento a Richard M. Weaver, a Rusell Kirk y a Willmoore Kendall, entre otros, todos ellos influidos por figuras conservadoras europeas como Burke y Ortega y Gasset. Una caracterización del movimiento la encontramos en «The Philosophical New Conservatism», en *The Radical Right,* Doubleday, Garden City, Nueva York, 1963. Como veremos luego, a sus miembros hay que incluírlos en el frente tradicionalista del conservadurismo americano.

[3] En el número 30 de la revista *Dissent* se publicó el artículo «el Estado asistencial y sus críticos neoconservadores». En ese número se incluyeron un conjunto de artículos, el de Harrington entre ellos, que llevaban como título genérico el siguiente: «Contra el nuevo conservadurismo.»

[4] Simon & Schuster, Nueva York, 1979. Su obra fue objeto de

popularizó la denominación y el agrupamiento en Estados Unidos. Aun cuando la mayoría de los autores citados acepten un alto grado de afinidad entre ellos, todos, a excepción de Kristol, se mostraron contrarios a un epíteto, que consideran peyorativo, y que, finalmente, se impuso [5]. En cualquier caso la confluencia intelectual que se da entre ellos por sí misma los hace susceptibles de ser analizados como corriente teórica diferenciada. Además, su vinculación se ha plasmado en el uso de los mismos medios para la difusión de sus ideas: revistas de cultura y ciencas sociales tales como *Commentary, Encounter, New Criterian, American Scholar, Public Opinion* y *Public Interest,* e instituciones tales como *The Hoover Institution, The American Enterprise Institute* y *The Heritage Foundation.* Cabe destacar que, especialmente en *The Public Interest,* fundada en 1966 por Irving Kristol y Daniel Bell, y en *Commentary,* nacida de la mano de Podhoretz, se produjo una crítica generalizada a los «prejuicios» liberales. Temas como la frustración de las políticas igualitarias del comienzo de los sesenta, la burocratización asistencial, el tumulto en las universidades, que sirvieron de punto de arranque de la comunidad intelectual neoconservadora, se desarrollaron en sus páginas.

---

polémica en los Estados Unidos, especialmente en el Este, recogida en influyentes publicaciones como *The New Times, Review of Books, The Nation* y *Commentary.*

[5] Corse y Howe editaron ensayos críticos bajo la denominación de *The New Conservatices* (Nueva York, Quadrangle, 1974). Supuestos representantes del movimiento como Bell, Moynihan, Glazer, Podhoretz, Wildausky, Huntigton, Lipset y otros eluden la designación, algunos de ellos con irritación. Otros como Nisbet o Banfield se llaman a sí mismos «conservadores» sin más calificaciones. Kristol, por su parte, acepta el término aludiendo a que, de siempre, los términos ideológicos clave fueron inventados o popularizados por la izquierda alternativa. Los que no están en ella —indica— para forjarse una adecuada definición de sí mismos tendrían que reinventar una parte del vocabulario político. El autor, resignado, entiende que la única vía práctica es mostrar el rótulo como propio y empezar a andar con él (1986, p. 9).

También es cierto que ya en los años setenta se produce una cierta dispersión y autores de este movimiento comenzaron a publicar en revistas adscritas al viejo conservadurismo como *National Review*. Tal es el caso de Nathan Glozer y Seymour Martin Lipset.

Tiene sus peligros el intento de extraer el núcleo común de lo que es su producción literaria: un abigarrado conjunto de escritos que versan sobre las más variadas materias, en los que se movilizan argumentos de distintas procedencias (desde la crítica de la cultura a la genética), y que presentan contradicciones notables, cuando, además, son difusos los contornos de esta perspectiva teórica, que linda con otras como el neoliberalismo con el que, como ya se ha dicho, se identifica. En este trabajo se pretende, por un lado, definir los contornos del impulso neoconservador americano, soslayando, en la medida de lo posible, lo que son doctrinas particulares de cada autor. Por otro, aunque en principio la exposición se autolimita en ese sentido, se tiene en cuenta que los grandes rasgos de su estilo se ven reproducidos en muchos autores europeos, que, en ocasiones, traeremos a colación expresamente.

Para aproximarnos al núcleo de esta comunión intelectual y al tiempo resaltar sus raíces, parece adecuado tener en cuenta ciertos rasgos básicos del «estilo de pensamiento conservador», tal como han sido descritos por autores como Mannheim [6], que buscaban desvelar las pautas de su coherencia. Se ha dicho que no es un único fenómeno, sino que adapta sus contenidos a cada lugar y a cada época. En este sentido la teorización tiene implicaciones políticas muy definidas e inmediatas. Que se

[6] Debe destacarse la obra de Mannheim, *El pensamiento conservador*, pp. 84 y ss., que resalta las líneas maestras de ese pensamiento desde la sociología del conocimiento.

basa en construcciones mentales pre-intelectuales o arraigadas en intuiciones y emociones muy difundidas. Y que la edificación de un sistema coherente en términos lógicos parece secundaria, aborreciendo incluso las teorías abstractas [7]. Ahora bien, y en relación con lo anterior, lo sustancial en su caracterización es una suerte de impulso reactivo y oportunista. Se muestra siempre en una actitud que, cuando no es mera adhesión pragmática a un *status quo* determinado [8], es expresión de una oposición «reflexiva» a la acción y el pensamiento tendentes a la reforma del orden social. El conservadurismo occidental, en concreto, se ha estimulado siempre por el triunfo del racionalismo y el proceso de secularización en sus distintas secuencias de avance. Se ha ido haciendo en impulsos subsiguientes a los hitos de avance de la modernidad activados por la ruptura y el cambio de las fuerzas histórico-sociales. La consciencia y la reflexión conservadora aparecen, pues, como sombras teóricas de las inflexiones históricas del iluminismo racionalista. Su primera gran manifestación en la revolución francesa ya fue contestada por la crítica contra-revolucionaria inaugurada por Burke y así sucesivamente.

Vista así la cuestión, cabe preguntarse por la motivación reactiva del neoconservadurismo americano, e intentar relacionar su núcleo argumental con las transformaciones del ambiente social. Después de la II Guerra Mundial en los Estados Unidos se perciben tres orienta-

---

[7] Aunque los propios conservadores definan su movimiento incluyendo este último aspecto (por ejemplo, Kirk R., *The conservative Mind,* Chicago, Gateway Edition, 1960, pp. 7 y ss.), en este caso no es posible la generalización. En la obra de Burke y Oakeshott, por citar dos autores particularmente conocidos, no se puede apreciar ese rasgo.

[8] Mannheim reseña la inclinación del conservadurismo «a aceptar el contorno total en la concreción accidental en que tiene lugar, como si ésta fuera el orden exacto del mundo y tuviera que darse por supuesto». *Ideología y utopía,* Madrid, Aguilar, 1958, p. 310.

ciones conservadoras parcialmente coincidentes. Por un lado, la de los liberales extremos o «libertarios», contrarios a la expansión estatal y partidarios de mantener y ampliar el ámbito de la libertad económica y el individualismo. Dos profesores de ascendencia austríaca, Ludwig von Mises y su discípulo Hayek [9], dieron un brillante contenido teórico a esta perspectiva, que no obstante en la década de los cuarenta era minoritaria. Su enemigo era el Estado «administrativo» que trataba de planificar el progreso. Su tesis, prolongadas por Friedman [10] y la Escuela de Chicago, fueron abriéndose paso con progresiva firmeza ante el avance real del intervencionismo estatal que, al igual que en Europa, sentaba las bases para la construcción del *Welfare State* [11]. Otro grupo era el de los tradicionalistas (o «neoconservadores» en expresión de Viereck), espantados por la «erosión de los valores» y la «emergencia de una sociedad de masas», secular y desarraigada. Escritores como Buckley, Kendall, Weaver, el propio Viereck y Kirk reaccionaron enérgicamente, planteando el regreso a los absolutos éticos y religiosos tradicionales ante el relativismo cultural de la izquierda liberal que había socavado los «valores occidentales» [12]. Importaron del continente euro-

---

[9] Entre las obras del primero publicadas en los Estados Unidos, destacan *Omnipotent Government* y *Bureaucracy,* ambas publicadas en Yale University Press, N. Haven, en 1944. También *Human Action,* N. Haven, Yale University Press, 1949. En las obras de Hayek se puede destacar *Individualism and Economic Order,* The University of Chicago, 1948, y *The Road to Serfdom* y *The Constitution of Liberty,* publicadas en la citada Universidad en 1956 y 1960, respectivamente.

[10] Sus tesis principales se defienden en *Capitalism and Freedom,* University of Chicago, 1962.

[11] En la New Deal (1933-1938) y bajo el patrocinio de Roosevelt se desarrolló una presión populista en la que se mezclaban keynesianismo, catolicismo social, progresismo cultural y tecnocratismo, y que dio pie a una política social avanzada y antielitista. Su espíritu sobrevivió a la II Guerra Mundial, especialmente por influencia de los intelectuales.

[12] En relación con esta corriente, se puede consultar el libro de

peo un tradicionalismo burkeniano. Como en el caso de los libertarios, hay que destacar también sobre ellos la influencia de intelectuales europeos emigrados; tales como Eric Voegelim, Leo Strauss y Kare Wittfogel. También la de Ortega y Gasset, especialmente las tesis del mismo recogidas en «la rebelión de las masas». Por último, otro sector era el del anticomunismo militante, asentado en el miedo al poderoso expansionismo soviético, liberado después de la guerra. En general, los ideólogos de esta fe antisoviética eran ex radicales de la New Deal como Chambers, Burnham, Burnham y Meyer. Este frente intelectual enfatizó la debilidad del liberalismo, y la vacilante convivencia de sus gobiernos con un comunismo voraz e implacable. El *macarthysmo* fue la versión política de la misma reacción [13]. Este triple conservadurismo, entre disputas y entendimientos implícitos [14], constituía la respuesta al liberalismo intelectual dominante en los Estados Unidos hasta finales de los años sesenta. Obviamente muchos de los criterios neoconservadores, como se irá viendo, estaban presentes en una u otra escuela conservadora. Así, la recuperación del libre mercado o del entramado de instituciones tradicionalista. Es más, el propio neoconservadurismo se puede entender

---

George H. Nash, *The conservative intellectual movement in America,* Nueva York, Basic Books, 1976.

[13] Se debe tener en cuenta que, tras la fugaz armonía de Yalta, surge la guerra fría y el temor a una nueva amenaza bélica, despertado por el avance comunista en Europa oriental, Asia y en determinadas democracias occidentales (Francia e Italia, particularmente). Ese miedo hizo reaccionar a ciertos intelectuales y dio pie al «macarthysmo», fenómeno complejo, y expresión del resentimiento contra quienes habían apoyado el entendimiento con la Unión Soviética en la guerra.

[14] Las más agudas contradicciones se daban entre la hipersecularización de los «libertarios» frente al fondo religioso del «neoconservadurismo» tradicionalista y entre el Estado mínimo proclamado por aquellos y las exigencias de la guerra fría: un Estado fuerte y vigorosamente armado.

como un intento más o menos feliz de integrar ambas cosas. La percepción de la aproximación de contenidos se acentúa si atendemos a un viejo conservador como Frank S. Meyer, que, con cierto éxito, también se lanzó a articular una base común para que la compartieran los conservadores libertarios y tradicionalistas [15]. No obstante, la disociación entre viejo y nuevo conservadurismo, en principio, es radical. La significación especial del neoconservadurismo, y quizá su fuerza, proviene de que no nace del conservadurismo ya existente. Responde a estímulos diferentes, como se verá. Lo que caracteriza sustancialmente a la nueva reacción conservadora es que se produce en el seno del propio movimiento intelectual liberal (en la jerga americana). Es una rectificación propuesta por un sector importante del movimiento o, si se quiere, una defección en toda regla de una gran parte del mismo. La historia intelectual americana, carente de impulsos tradicionalistas propios, quizá facilitó la extrema debilidad del conservadurismo intelectual, siempre postergado del ámbito cultural, artístico y científico dominado por la izquierda liberal. Sólo su versión «libertaria» tuvo continuidad y peso específico. De ahí quizá que en el propio liberalismo de izquierda emergiera el nuevo movimiento, cuando las circunstancias socio-culturales propiciaron un repliegue conservador. Todos los intelectuales que lo protagonizaron en el grupo neocon-

[15] En su obra *In defense of Freedom: A Conservative Credo* (Chicago, 1962) se puede ver desarrollado ese intento, iniciado años antes. Entendía que, más allá de las diferencias entre los que defendían el orden, la virtud, la moralidad y el uso del Estado para obtener los fines, y los que situaban en la punta del vértice a la libertad individual y la libre empresa, existía un genuino consenso de principios y aspiraciones. Crítico tenaz del tradicionalismo extremo, no por ello dejaba de ser consciente de lo acertado de la tesis tradicionalista que sostenía que el liberalismo se había tornado relativista, inseguro de los principios morales y, en última instancia, aquiescente al ascenso de las ideologías totalitarias (Nash, 1987, pp. 213 y ss.).

servador proceden del liberalismo radical: la regresión en este caso fue endógena.

Salvando el caso de Nisbet (procedente del movimiento conservador tradicionalista y colaborador en los años cincuenta en las revistas de ese movimiento como *Modern Age: A Conservative Review,* editada por Rusell Kink), todos son conversos del socialismo americano [16]. Al margen de las biografías de cada uno, su metodología, sus categorías científicas e incluso los diagnósticos que realizan evidencian el parentesco con aquellos otros críticos, de cuyas filas proceden. Conviene no exagerar este aspecto y contextualizar su presunto radicalismo en los Estados Unidos de los años cuarenta a los sesenta, en los que se forman intelectualmente muchos de ellos. En los términos del propio Bell (1964, p. 431 y ss.) la *intelligentsia* de izquierda americana en relación con la europea era tibia y, por supuesto, escéptica ante la proclamación racionalista de que el socialismo, al eliminar la base económica de la explotación, resolvería todas las cuestiones. Quizá más importante aún en este descreimiento radical fuera el anticomunismo en que quedó envuelta toda la sociedad americana en la guerra fría que también, en contraposición a lo ocurrido en Europa, afectó profundamente a los intelectuales de izquierda. Esta actitud se reflejó en las páginas de revistas liberales como *Partisan Review, Commentary* y *New Leader,* que, con los escritores

[16] En muchos casos estuvieron vinculados al radicalismo emergente en la década de los 30. Kristol (1986, pp. 17 y ss. «Reflexiones de un troskysta») evoca ese pasado. Incluso en la década de los cincuenta militaban en proyectos comunes antiderechistas, como fue la publicación en 1955 de la obra *The New American Right,* en la que colaboraban Bell, Glazer, Hofstadter y Lipset. En la misma, y en una tónica que se aproximaba al *The Authoritarian Personality* de Adorno, se interpretaba el movimiento conservador como una respuesta frustrada y patológica a un mundo moderno al que sus miembros no eran capaces de adaptarse.

agrupados en torno a ellas, compusieron el núcleo original del famoso e influyente «Comité Americano por la Libertad de la Cultura». Kristol, desengañado del troskismo de su juventud, en 1953 fue cofundador de *Encounter*, revista explícitamente liberal anticomunista y, según él mismo ha reconocido, financiada por la CIA. De todas formas, su perspectiva crítica se hacía enfática en relación con el totalitarismo, sin poner en duda el paradigmático *Welfare State* que ya se iba concretando en los Estados Unidos.

Partiendo de la base de ese carácter de retractación liberal del «neoconservadurismo», cabe admitir que este movimiento es la ulterior etapa de un proyecto que comenzó a forjarse en la mitad de la década de los cincuenta. En concreto, en torno al famoso debate sobre el «fin de las ideologías», que hay que considerar como un hito en la construcción de este nuevo conservadurismo, aun cuando sus iniciadores en ese momento todavía no abandonan esa autocomplacencia acrítica con el proceso de modernización, incluidas sus manifestaciones culturales.

2. El fin de las ideologías

Esta teoría no fue patrimonio de los tránsfugas liberales del neoconservadurismo de los setenta, aunque Daniel Bell, Edward Shils y Seymour Martin Lipset desempeñaron el papel de portavoces de este movimiento. Con la aportación también esencial de Raymond Aron, perfilaron las tesis básicas sobre la decadencia de las ideologías que, paradójicamente, tanto apasionamiento ideológico suscitó [17]. No obstante, en la década de los

[17] Valgan como ejemplo los encendidos escritos de Norman Birn-

cincuenta y primeros años de la siguiente, otros autores se habían orientado abiertamente en la misma dirección: H. Stuart Hugues, que abrió brecha con anterioridad, los sociólogos americanos David Riesman y Talcott Parsons, el economista Gunnar Myrdal, el sociólogo alemán Ralf Dahrendorf y los franceses, también sociólogos, Michel Grozier y Alain Touraine [18].

La popularización de la teoría propuesta por estos autores condujo a un cierto equívoco sobre la misma, al que no es ajeno el reduccionismo con que en ocasiones fue criticada. También el «sensacionalismo» de los títulos de las obras en que se contiene la misma: *The end of ideology, fin de l'age ideologique*, etc.; contribuyó al mismo efecto [19]. El caso es que, según su vulgarización, el argumento de la misma consistía en que las propuestas, los ideales y las normas éticas con pretensiones universalis-

---

baum, «The Sociological Study of Ideology» (*Current sociology*, 9, 1968); N. Harris, *Beliefs in Society: the Problem of Ideology* (Londres, C. A. Watts, 1968); Ralph Miliband, «Mills and Politics» (en I. L. Horowitz (ed.), *The New Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1964); C. I. Waxman (ed.), *The End of Ideology*, Nueva York (Funk and Wagnalls, 1968); Giuseppe Di Palma, *The Study of Conflict in Western Society: A critique of the End of Ideology*, Nueva York (General Learning Press, Morristown, 1973).

[18] Como obras más importantes, cabe citar las siguientes: *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964, de Daniel Bell; «The End of Ideology», *Encounter*, 5, 1955, y «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual», *Sewanee Review*, 1966, de Edward Shils; *Political Man: The Social Bases of Politics*, Nueva York, Garden City, 1960, de Seymour M. Lipset; «Fin de l'age ideologique?», de Raymond Aron, en T. Adorno, y W. Dirks (eds.), *Sociológica, Europäisch Verlagsanstalt*, Francfort, 1955.

[19] No le faltaba razón a Daniel Bell cuando en 1973 se quejaba, al respecto, de que en el caso del fin de las ideologías, como en tantos otros, la falsa comprensión derivaba de aquellos que sólo conocen una tesis por el título de los libros sin leer sus argumentos («El advenimiento de la sociedad post-industrial», p. 53). Claro que también debía considerar al respecto que la rotundidad con que enunciaba sus tesis denotaba una intencionalidad obvia que también era criticada con simpleza.

tas, se habían agotado o diluido en el acontecer pragmático de las sociedades. Esta tesis resulta prácticamente insostenible y como tal no se puede decir que fuera defendida por los autores referidos. Significaría, en último extremo, admitir que una sociedad puede subsistir sin cultura, entendida en su sentido amplio, moral, cognitivo y significativo. A nadie se oculta que toda sociedad se constituye sobre la existencia de normas que se refieren a la verdad y al bien. Por supuesto, también aquellas en las que una menor integración da lugar a múltiples orientaciones culturales autónomas. Negar la presencia de las corrientes de pensamiento sería tanto como entender posible la subsistencia social sin una determinada estructura cultural. Esto no lo hicieron los teóricos del fin de las ideologías, es más, para evitar las críticas inmediatas, facilitadas por la propia significación vulgar del término, Bell y Schils comenzaron por definirlo con exactitud y ánimo disociador. Bell recurrió para ello a la distinción weberiana entre la ética de la «responsabilidad» y de la «convicción», o de los fines últimos [20]. La primera concepción entiende el juego político de forma pragmática, sobre la base de no ir más allá de la mera definición del marco de activación de cada agente social. La segunda persigue la realización del «deber ser» de la

[20] Weber, en el ensayo titulado «La política como vocación», planteó este problema. Quien se decide por la ética de la convicción es un verdadero creyente y para él todos los medios son aceptables para la realización de sus objetivos ideales. A quienes optan por la otra fórmula y renuncian a afirmar cómo debe ordenarse la vida y como organizar la utopía, les queda el rechazo a todos los absolutos y la aceptación de la concertación de intereses (*El político y el científico,* Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 81 y ss.). En realidad, Weber se anticipó a la tesis del fin de las ideologías. En la primera década del siglo ya indicó que el desvanecimiento ideológico es inherente al sufragio universal y a los partidos que aceptan moverse en ese marco, que propenden más a una ética pragmática de la responsabilidad que a una racionalidad sustantiva, de fines últimos.

verdad absoluta y no contempla el compromiso. La entrada en política de esta segunda la convierte en una batalla de todo o nada que requiere una adscripción radical. En realidad, implica una fusión sin fisuras entre ética y política, sin concesiones a la disociación de campos planteada desde la ética de la responsabilidad, es decir, mediante su autolimitación a las reglas formales del juego [21].

En este marco las ideologías se configuran como el estímulo de la acción política informada por la ética de la convicción. Dos presupuestos caracterizarían a la ideología y al conflicto político derivado de ella. En primer lugar, el conjunto integrado de juicios de valor en que consiste se atribuiría de manera especial a un grupo social dado. El nacimiento de las ideologías se produciría en situaciones de crisis y en sectores sociales para los que las concepciones del mundo imperantes se han hecho inaceptables [22]. En segundo lugar, toda ideología plantearía la necesidad de imponer su orden intelectual, proponiéndose la destrucción de los sistemas valorativos e institucionales centrales preexistentes.

---

[21] O, en otros términos, la comprensión de la relación entre ética y política, en la que la primera señala el deber ser en la distribución de la riqueza social, implicando una teoría de la justicia, y la segunda es el modo concreto de distribución que supone un enfrentamiento entre los grupos sociales para obtener posiciones beneficiosas en la misma.

[22] Shils (*Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* Aguilar. Voz: «Ideología», vol. 5, p. 600) matiza este aspecto indicando que, en realidad, las ideologías constituyen una respuesta a la insuficiente valoración —que para un grupo determinado— tiene algún elemento particular dentro de la concepción del mundo dominante. En cierta forma, aunque reacciona contra éste, surge de ella. Se desvinculará de una tradición cultural, pero algunos de sus elementos los tomará de la misma para desarrollarlos. Marshall ha señalado al respecto que surgen ideologías cuando aparecen nuevos estratos, tales como la burguesía o la clase trabajadora, que reclaman en un mundo inhóspito pleno derecho de ciudadanía (*Class, Citizens Ships and Social Development,* Nueva York, Garden City, Doubleday, 1964, pp. 65 y 122).

La fusión de ética y política, presente en el desarrollo ideológico, requiere de suyo la imposición revolucionaria, el combate político de aniquilación que viene a redimir a toda la sociedad de cosmovisiones obsoletas. Shils entiende que las ideologías movilizan a sus seguidores para la realización de su ideal, por medio de una transformación total de la sociedad, en base a una «alienación agresiva» con respecto a la sociedad existente (Shils, 1975, vol. 5, p. 600).

Bell ve detrás de la identificación entusiasta con una cosmovisión específica, y con el grupo que la sostiene y de cuya liberación triunfante depende la resolución de los conflictos sociales, una suerte de milenarismo [23]. Precisamente una función destacable de la ideología es la de incitar poderosamente a la acción política, dados los términos mesiánicos, de redención social, en que se expresa, independientemente de su vinculación al ámbito de intereses de un grupo social. En realidad, para este autor la función más importante —aun siendo latente— de la ideología es destacar la emoción. Su diferencia con respecto a las corrientes de pensamiento «disidentes», deriva de la carga emotiva con la que en aquélla se expresa la disensión. En eso la religión precedió a la ideología. Con anterioridad a la aparición de ésta, la religión había sido la forma de canalizar la energía emocional, esencial-

[23] Bell, 1964, p. 390: «Todo el convertido al mesianismo político tiene algo de milenarista. En el entusiasmo recién descubierto, en la identificación con un grupo oprimido, se hallan la urgencia y la esperanza irreprimidas de que el conflicto final pueda estar pronto a la vista.» El punto de partida de esa confianza en el trastocar el orden social vigente tiene su germen en el milenarismo de los anabaptistas, en su convicción de que la salvación, el milenario se encuentran inmediatamente a mano. La creencia en la posibilidad de un «momento de transformación» que replantee el orden social hace posible que el ideólogo viva a un nivel elevado, sacrifique su vida por la causa y desprecie al hombre común que vive sin compromiso y atado a la mezquina lucha por la subsistencia individual.

mente debido a que aquélla servía para moderar el miedo a la muerte. La creencia en la otra vida ocultaba la aniquilación de uno mismo. La energía emocional derivada de esa ansiedad que se manifestaba de forma violenta y cruel era dispersada por medio de la devoción y la práctica religiosa. Pero, expansionado el proceso de secularización, «ahora sólo existe esta vida, y la afirmación sólo se hace posible por la dominación de los demás» [24]. Es por ello que la política se convirtió en el medio de movilizar la energía emocional, y el partido sustituyó a la Iglesia.

A la decadencia de este modelo específico de integración de las creencias morales y cognitivas sobre el hombre y la sociedad, se refirieron en términos generales los teóricos del fin de las ideologías. Advierten en el mundo occidental (y especialmente en los Estados Unidos, que se anticipa) y al final de la década de los cincuenta, un proceso de desilusión ideológica, de reducción de las tensiones políticas por la desaparición o disminución de fuerza de los conflictos ideológicos. Explícitamente se somete a revisión la teoría marxiana de la historia, a la que se contrapone una teoría de la sociedad industrial, de carácter funcionalista, según la cual toda sociedad avanzada se caracteriza por funcionar bajo los rígidos y escuetos imperativos de la tecnología y la economía. Se

[24] (1964, p. 545). La evolución de Bell y la sucesión de problemas que va analizando le lleva a degradar argumentos anteriores. Así, en 1954, y en *La teoría del fin de las ideologías,* se muestra globalmente satisfecho con ese resultado. Sin embargo, en 1976 *(Las contradicciones culturales del capitalismo)* valora el ascetismo de las fuerzas sociales en ascenso. Considera que esta disciplina es necesaria "para la movilización de las energías psíquicas y físicas que se requieren para tareas externas al yo, para la conquista y subordinación del yo a fin de conquistar a otros". En este texto el objetivo es devolver al capitalismo la legitimidad tradicional frente a un hedonismo que lo ha hecho decaer. Por eso reivindica la capacidad de sacrificio frente a la competitividad en la prosecución del lujo (ed. citada, pp. 87 y ss.).

entiende en ese contexto la caducidad de las grandes teorías emancipatorias, cuya verdad y potencialidad para despertar entusiasmo se habían agotado en el Estado pluralista.

En principio, entendían que las ideologías podían ser progresistas o tradicionalistas, revolucionarias o reaccionarias. Ello en función de que, por un lado, el ascenso de un nuevo estrato social, desposeído de derechos, podía ser el germen de una revolución. Pero, por otro lado, los estratos dominantes, viendo en peligro sus privilegios, podían generar doctrinas conservadoras extremistas, ideológicas aún en su planteamiento reaccionario, de regreso a la dominación prístina. La crisis observada se refería a «las asignaciones apasionadas de un conjunto revolucionario integrado de doctrinas a las luchas antisistema de los movimientos de las clases trabajadoras», pero también a «las doctrinas coherentes contrarrevolucionarias de algunos de sus oponentes» (Lipset, 87, p. 442).

No obstante, la afirmación genérica en lo escrito por esta corriente de pensadores se observa un expresivo énfasis: son las «ideologías proletarias» las que presentan una decadencia próxima, que, en definitiva, anticipa la de todo el pensamiento ideológico. Aquéllas mantuvieron viva durante toda la primera mitad del siglo XX el paradigma ideológico. La visión apocalíptica del conflicto social, la pasión política consiguiente, el desprecio por la participación en el consenso del sistema representativo liberal, la afirmación del compromiso y la confianza en la causa revolucionaria. Con mucha mayor claridad, el comunismo, nacido para revitalizar las emociones y el mito revolucionario, ha perseverado en el «halo milenarista». Ha mantenido una posición de «complot» frente a la sociedad democrática y una ética de los fines últimos que, en gran parte, le han evitado la zozobra moral, acu-

sada durante décadas por los partidos socialistas y socialdemócratas, envueltos en la responsabilidad compartida de resolver los problemas cotidianos de la sociedad. En definitiva, por encima del carácter universal que quieren dar al fin de las ideologías, lo que plantean es el agotamiento de las energías utópicas.

Esta constatación de la desilusión generalizada, con respecto a las promesas redentoras del radicalismo político, consideraban que tenía una dimensión especial entre los intelectuales. Las viejas pasiones políticas dejaron de tener poder para despertar adhesión entre los intelectuales, perdieron su capacidad de persuasión, lo cual es relevante dada su tendencia natural a promocionar actitudes ideológicas coherentes con el apasionamiento vinculado a la creación. En realidad, para los intelectuales la única política substantiva ha sido la ideología. Sin embargo, también han declinado los conflictos intelectuales intensos entre los grupos representativos de valores diferentes. En ese marco se rechazaron también las visiones apocalípticas: «La ideología, que, por esencia, es una cuestión de todo o nada, se encuentra intelectualmente desvitalizada, y ya muy pocos problemas pueden tener una formulación intelectual ideológica» (Bell, 1964, pp. 547 y 549).

Las causas del declinar ideológico para la teoría del fin de las ideologías son diversas, aun cuando las mismas se encuentran especialmente imbricadas entre sí. Los impulsos revolucionarios, que tanta esperanza generaron a lo largo del siglo XIX y primera mitad del XX, y que ultimaban el igualitarismo socialista, se agotaron ante el torbellino de penalidades sufridas por la humanidad entre 1930 y 1950. En estos años, vividos en Occidente con especial intensidad, se dio una crisis económica muy virulenta que hizo dramático el conflicto de clases. Ante el mismo se alzaron regímenes totalitarios de signo racis-

ta que llevaron a cabo el asesinato burocratizado de millones de judíos y otros grupos humanos e iniciaron guerras generadoras de desastres, cuya magnitud hasta entonces era inconcebible. La vanguardia política, heredera de la tradición revolucionaria, sucumbió en gran parte en el esfuerzo antifascista y el movimiento intelectual que le sirvió de apoyo se tornó impotente para la recreación ideológica y la renovación de la esperanza revolucionaria. El socialismo puesto en marcha después de la II Guerra Mundial, con sus lacras burocráticas y su carácter regresivo, especialmente agudizado en el período staliniano, contribuyeron al retroceso político del comunismo en Occidente, hecha excepción de Italia y Francia.

Ahora bien, todos los analistas del fin de las idelogías coinciden en que el elemento causal más significativo de su retracción ideológica fue la pérdida de acritud del conflicto social en la década de los cincuenta. La creciente producción agregada posterior a la II Guerra Mundial suavizó la desigualdad económica, pues fue aprovechada para una intervención socializante del Estado. La idea, aceptada por todos, de la necesidad, en la inmediata postguerra, de una acción colectivista del estado que erradicara la miseria social, fue llevada a la práctica con eficacia. Se aplacaron las tensiones sociales, y los conflictos ideológicos fueron sustituidos por la resolución técnica de los problemas económicos y sociales. En las sociedades avanzadas se afianzó un proceso de autorrevisión ordenada, que inducía al abandono de la perspectiva revolucionaria.

El Estado del Bienestar, que se había desarrollado consistentemente ya en la década de los cincuenta en Estados Unidos y Europa occidental, se ocupó directamente de la satisfacción de los intereses de muchos grupos sociales, dejando fuera de lugar esa propensión al

radicalismo, tan propia otrora de los sectores sociales explotados. El consenso democrático, posible en la sociedad de la abundancia, sustituyó a la pasión política y arrinconó a los mesianismos irreconciliables de antaño al respecto. Dahrendorf apuntó la escasa virtualidad de la teoría marxista en la sociedad industrial avanzada, en que la lucha de clases se había convertido en un conflicto «cuasi-democrático»: no ha perdido —reseñaba— su carácter de enfrentamiento clasista, «pero sí há dejado de ser la iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores» [25]. Lipset se expresaba en los mismos términos y vinculaba el refluir de la ideología con el del conflicto social. Precisaba el carácter relativo de todo sistema de clases, pues, aun cuando las privaciones objetivas reducen efectivamente el potencial de tensión en una sociedad, la existencia de desigualdad en la distribución de prestigio o *status,* dejaría en pie actitudes subjetivas de despojo. No obstante, en la actual sociedad de la abundancia, la lucha de clases había perdido su perspectiva de cambio, su pretensión universalista. Continuaría, pero desprovista de toda la ideología y de todo el simbolismo que le acompañan (Lipset, 87, p. 361).

La observación de que la reducción de los agravios de las clases trabajadoras había agotado la energía conductora del cambio social no sólo se hizo desde el liberalismo moderado de los cincuenta. Marcuse en esas fechas insistía en que la capacidad de la sociedad avanzada para mantener la abundancia y la cultura de masas, negaba la posibilidad de una política proletaria de conciencia de clase [26]. Bottomore, liberal de izquierda entonces, atri-

---

[25] Ralf Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial,* Madrid, Rialp, S. A., 1979, p. 325. La edición original alemana es de 1957.

[26] «El desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases (burguesía y proletariado), de tal modo que ya no

buía el declive del conflicto ideológico al cambio en las relaciones de clase observable por la dispersión del poder entre los numerosos grupos sociales que en las sociedades avanzadas influían en el entramado estatal «compartiendo la dominación» [27].

En cualquier caso, la impresión generalizada del refluir ideológico fue especialmente matizada por sus apologistas, como se vio. Su discurso se percibe temeroso del enunciado de la tesis fundamental: Aron, en 1955, en un trabajo publicado por el Francfurt Institute [28], la formulaba como un interrogante al que se atrevía a contestar afirmativamente, aunque considerando que si en las sociedades desarrolladas una cierta reconciliación interclasista debilitó las grandes síntesis ideológicas, ello no prejuzgaba el fin de cualquier perspectiva política, incluidas aquellas cuyos esfuerzos se dirigían a reformar la sociedad. En la misma época Lipset y Bell [29] reseñan que, frente al contenido consenso ideológico de Occidente, en los Estados nacientes de Asia y Africa habían surgido conflictos ideológicos de entidad. Su carácter distintivo sería la modificación de su impulso: frente a la idea de igualdad social y la libertad en sentido amplio que suscitaban las viejas, las nuevas se vinculaban al problema del desarrollo económico y el nacionalismo.

Los movimientos de masas de finales de los 60, protagonizados por jóvenes estudiantes y minorías margina-

---

parecen ser agentes de la transformación histórica. Un interés absoluto en la preservación y el mantenimiento del *status quo* institucional une a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea.» Herbert Marcuse, *El hombre unidireccional,* Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 23. La edición original inglesa es de 1954.

[27] *Classes in Modern Society,* Nueva York, Pantheon Books, 1966, pp. 95 y 96. En la edición de la misma obra de 1955 inició esa perspectiva de análisis, pero en ediciones posteriores a la citada la matizó.

[28] «Fin de l'age ideologique?». *Op. cit.*

[29] (Lipset, 1987, p. 369; Bell, 1964, p. 547.) Las ediciones originales son de la década de los cincuenta.

das, hicieron fácil la crítica, ya que contravenían la predicción formulada del fin de las ideologías. La nueva izquierda, el resurgimiento de la política ideológica radical, no había sido comprendida ni pronosticada, sino todo lo contrario. Esta imputación fue muy tenida en cuenta y se refutó afirmando que el potencial ideológico de los intelectuales y de los jóvenes nunca había sido negado. Lipset defendió a su escuela indicando que de una forma u otra todos habían advertido que los estudiantes y la *intelligentsia* tienen una tendencia innata a la actitud ideológica. Así, en la edición de 1987 de su *Political man, the social bases of politics* recuerda ciertas afirmaciones formuladas en la de 1957 en el sentido anterior: «Se ha iniciado un cambio permanente en la relación (antagonista) del intelectual americano con respecto a su sociedad. A pesar de las poderosas fuerzas conservadoras, permanecerá todavía la tendencia inherente a combatir el *status quo* (...). Cualquier *status quo* implica rigideces y dogmatismos que los intelectuales tienen el inalienable derecho a atacar, desde el punto de vista, bien de retroceder hacia los valores tradicionales, bien de avanzar hacia el logro del sueño igualitario (Lipset, 87, pp. 302 y 437). Shils, en 1955, efectivamente, había afirmado que la propensión ideológica en los jóvenes les llevaría, incluso en el mundo occidental, a la rebelión total, a no ser que se realizaran grandes reformas en el mundo capitalista. En 1968 [30], claro, relativizó aún más el declive: la tesis no había dado nunca por supuesto que la humanidad hubiera evolucionado hasta el punto de excluir la propensión ideológica, que es connatural a la misma. En circunstancias de crisis, cuando las capas dominantes caen en el descrédito y el conjunto cultural

[30] *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.* Nueva York, Edición original en Macmillans Free Press, 1968.

que las sostiene parece incapaz para motivar la acción, la propensión ideológica vuelve a aparecer. La idea hacía referencia más bien a que aquélla no supone una actualización permanente de la ideología y a que en el decenio de 1950 esta potencialidad se hallaba en retroceso en el mundo occidental. Por su parte, Daniel Bell también se vio afectado por la crítica de los hechos de finales de los 60, retractándose en parte del carácter absoluto de la cesión hacia el posibilismo de los intelectuales. En su obra de 1973, *El advenimiento de la sociedad postindustrial* sostuvo que la tesis del «fin de las ideologías» contemplaba el hecho de que entre los intelectuales «el agotamiento de las viejas ideologías conduce inevitablemente a anhelar otras nuevas» (Bell, 1976, p. 53). Para ello recuerda un texto suyo del 59: «Las nuevas generaciones se encuentran a sí mismas buscando nuevas metas dentro de un campo político que ha rechazado, intelectualmente hablando, las viejas ideas apocalípticas y quiliásticas. En la búsqueda de una "causa" aparece una cólera profunda, desesperada, casi patética; una búsqueda inquieta de un nuevo radicalismo intelectual» (Bell, 1964, p. 548).

Al final, el carácter transitorio de este impulso ideológico de los años 60 y 70 lo ha puesto de manifiesto una realidad contemporánea, en la que se habla de nuevo del «fin de la historia». El conocido artículo de Fukuyama en 1989 se refiere a ello, tras el fracaso del comunismo y la desaparición de la imaginación idealista que propiciaba el clasismo. Sobre todo la contundente crisis del socialismo ha hecho cristalizar lo que se ve como una impotencia definitiva de la ideología para motivar la acción política. «Es posible —escribe Fukuyama— que lo que estemos presenciando no sea simplemente el final de la guerra fría, o el ocaso de un determinado período de la historia de la posguerra, sino el final de la historia

en sí; es decir, el último paso de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal occidental, como forma final de gobierno humano» (1990, p. 85). Los teóricos del fin de las ideologías parecen nuevamente tener razón, aunque los sucesos de Los Angeles en el año 1992 han dejado de nuevo la semilla de la incertidumbre «histórica». No obstante, tratar del tema como un imponderable puede tener hoy un sentido ideológico, en la comprensión marxista del concepto. Ideología sería cualquier ideación surgida necesariamente del mundo de las relaciones socio-productivas al que viene a justificar y garantizar. Se trataría de inversiones ideales, eficaces para la perpetuación de posiciones sociales de privilegio, por cuanto hacen generales los intereses particulares de una clase. Como es sabido, una característica esencial del pensamiento ideológico sería su incapacidad para aprehender la trabazón inescindible de su propio movimiento con el de las fuerzas sociales. Ideología sería, pues, falsa conciencia, resultado de procesos sociales objetivos. Pues bien, para Marx, frente a ésta es posible una conciencia no alienada: aun cuando los hombres se diferencien por sus posiciones de clase y las ideas consideradas como verdades estén mediadas por su contenido de clase, existen las que, aún procediendo de una clase, están liberadas de cualquier inversión, pues su triunfo provoca objetivamente el progreso en la historia de la humanidad. El despliegue de la historia, basado en la lucha de clases, revelaría la racionalidad, haría posible discernir entre verdadera conciencia y falsa.

Partiendo de esta concepción, es claro, en el marco de las sociedades capitalistas avanzadas, el decaimiento de esa conciencia de clase y de la perspectiva de revolución liberadora. El consumo de masas, la satisfacción que efectúa el Estado de los intereses de muchos grupos

sociales y los límites entre las clases, cambiantes y menos obstructivos, propician una política pragmática en la que los viejos antagonismos ideológicos parecen haber quedado reducidos a conflictos de prioridad ante el *Estado distribuidor.* Estas y otras circunstancias, derivadas de la propensión capitalista contemporánea de todo el orbe, parecen haber debilitado las energías liberadoras, aun cuando la utopía racionalista haya quedado en gran parte frustrada. El mundo occidental de la abundancia parece poseído del lema de Jefferson, «el presente pertenece a los vivos» [31] e incapaz de sacrificar el inmediato bienestar por un futuro no alienado. Ni siquiera parece muy decidido a evitar el deterioro natural, cuyas consecuencias afectan muy directamente a las generaciones vivas. Pero esto tiene su explicación más significativa en el decaimiento de la falsa conciencia, la otra vertiente en términos marxianos. Como en un momento señalaron ciertos miembros del Francfurt Institute, las justificaciones ideológicas dejaban de ser necesarias en un mundo radicalmente administrado. Orwell, en 1950, hacía una escalofriante descripción de un mundo que la realidad estaba ya mostrando. Adorno, en 1951 (1962, p. 30), todavía en el contexto postbélico, pero apuntando también hacia el futuro, reseñaba, que en el sentido estricto de falsa conciencia, las ideologías habían desaparecido. Escribía que si sólo se puede hablar de ideología de una forma significativa cuando surgen las ideaciones del proceso social como fetiches, con sustancia ajena e independiente a éste, ahí ya no se dan, dado el poder propio de las condiciones existentes: «No existen ya ideologías en el sentido estricto de conciencia falsa, sino sólo propaganda de un determinado mundo mediante su simple reproducción» (1962, p. 28).

---

[31] Bell cita a este autor encomiando significativamente esa profunda sabiduría política redescubierta en cada generación (1964, p. 551).

Este análisis sirve para entender el decaimiento de las ideologías (en el primer sentido empleado) en la sociedad de la abundancia. Que ésta se autoafirme sin encontrar resistencias críticas y valedores ideológicos no implica que la duda sobre la alienación de la sociedad presente en las democracias industrializadas haya quedado despejada. No se puede rechazar en términos absolutos la posible puesta en marcha de un impulso transformador, pues el grado de liberación que se da en el presente está muy lejos de existir en esas dimensiones. Aún en las zonas más prósperas del planeta se da una existencia alienada. Incluso para la generación hoy viva en aquéllas, el posible sacrificio del «bienestar» inmediato que puede acompañar a cualquier pretensión transformadora, puede obtener una recompensa inmediata en la misma ruptura con la facticidad ideológica dominante. En gran medida, la «ideología total», cuya desaparición preconizaba Shils (1977, vol. 6, p. 606) ha sido suplantada por ésta: la de la convergencia entre realidad e ideología, o de la realidad convertida en su propia ideología. La profecía orwelliana se ha cumplido también en el mundo occidental, pero invertida. No nos encontramos ante el gran ojo vigilante, pero sí se observa una unívoca dirección en las miradas que, en el intrincado mundo en que vivimos, son cada vez más eficazmente atraídas por los gigantes de la comunicación hacia aquello que quieren comunicar.

3. La génesis próxima del neoconservadurismo

Lo que parece claro es que detrás de la teorización del fin de las ideologías se traslucía una autocomplacencia liberal; una confianza clara en las virtudes y la salud del modelo de Estado pluralista y socializante. Algo transformó esta actitud estática, abriendo paso a la nueva

sensibilidad conservadora. En términos generales parece que los conflictos sociales y las alteraciones culturales que se plantearon en los años sesenta y setenta fueron determinantes en este repliegue conservador. No se hará referencia a ello de forma exhaustiva, puesto que cada motivo en particular surgirá al hilo de la crítica conservadora a las consecuencias del orden liberal desarrollado en las décadas anteriores.

Señalaremos los elementos más «distorsionadores» del equilibrio aparente de los años cincuenta. Así, la revuelta estudiantil en las Universidades de los Estados Unidos generó un efecto paralizante entre los profesores liberales, que se sintieron obligados a argumentos en favor del orden y la restricción. Glazer, explícitamente, aclaró su propia conversión en relación con ello [32]. Por otro lado, el irredentismo de los *ghettos* ya había anticipado una rebelión espectacular y violenta, que se prolongaba en el movimiento de los derechos civiles y en la doctrina de la desobediencia civil propugnada por Martin Luther King. En aquel tiempo, Moynihan, desde la *American for Democratic Action,* se dirigía a sus correligionarios liberales, advirtiendo de la necesidad de un pronunciamiento intelectual en favor de una política de estabilidad social y de retractación en las argumentaciones exculpatorias anteriores, relacionadas con la conducta ultrajante de los negros (Nash, 1986, p. 404).

También la política exterior y, sobre todo, la derrota americana en el sudeste asiático, coadyuvó a la gestación de este impulso intelectual. Aquí hay que poner de manifiesto un hecho esencial. En política interior la tradición americana es pragmática y ha tendido a desarrollarse sobre la base del compromiso. La orientación de la polí-

[32] Nathan Glazer, *Remembering the Answers: Essays on the American Student Revol,* Nueva York, 1970.

tica exterior, sin embargo, por razones diversas como el alejamiento de los verdaderos conflictos de intereses o por la naturaleza del independentismo original norteamericano, se ha expresado mucho más en términos moralistas. Así, los ataques al comunismo en la guerra fría se lanzaron con toda la vehemencia del fervor moral. Pues bien, el desastre de Vietnam y la política de «detente» de Kissinger indujeron al convencimiento de la incapacidad del Estado americano para dotarse de legitimidad moral frente a la expansión comunista y al escepticismo de muchos ex radicales en torno a su labor intelectual previa, aunque eso hoy nos asombre.

Lógicamente las perturbaciones económicas de los años setenta descubrieron las insuficiencias del keynesianismo y la planificación macroeconómica que dejaron al Estado sumido en una incapacidad crónica para hacer frente a sus compromisos sociales. Pero quizá el elemento más dinamizador de la energía conservadora fuera la transformación cultural de esos años, telón de fondo de la rebelión juvenil. En la orientación de la cultura, y merced a la influencia de la vanguardia artística, el hedonismo se impulsó como presupuesto ideológico. Los valores tradicionales fueron suplantados por una subjetividad ilimitada, que dio lugar a un tipo de vida bohemia e indisciplinada, poco a tono con los requerimientos de eficacia del modelo económico.

Hubo cuestiones más inmediatas que también colorearon el panorama social en que se dio el giro neoconservador. Una de ellas, la procedencia judía de un buen número de neoconservadores, es de destacar. La comunidad judía, intelectualizada y liberal en Norteamérica, se vio obligada a abordar las opciones que el conflicto bélico en el Oriente Próximo les planteaba al final de la década de los sesenta. La puesta en duda de la política del Estado de Israel por la nueva izquierda dio entrada a

posiciones más conservadoras entre los intelectuales hebreos [33]. Otra de importancia se refiere al triunfo de McGovern en la nominación para las presidenciales por el Partido Demócrata. Este candidato representaba lo que llamaba la «nueva política» en el mismo, y desarrolló una campaña presidencial en 1972 en un estilo radical nunca visto desde la del también demócrata Henry Wallace en 1948. Michael Novak y Norman Podhoretz militaron en la «Coalición por una Mayoría Demócrata», que intentó frenar la nominación de McGovern [34]. Irving Kristol fue más allá y participó activamente en la reelección de Nixon.

Antes de avanzar en la exposición de la doctrina neoconservadora es útil contrastar la motivación inmediata de la misma con la teorización del fin de las ideologías a las que, unos años antes, se habían dedicado algunos de sus promotores. Si bien es cierto que la tesis del fin de las ideologías fue formulada de manera ponderada y no se refería a la finitud de las mismas en términos absolutos. Y que el error de predicción ante los resultados estudiantiles no es, en absoluto, relevante en la crítica a sus tesis, teniendo en cuenta, además, el refluir ideológico de los años ochenta. Lo que sí puede ser sometido a revisión es la actitud de estos intelectuales ante los brotes ideológicos de esos años, que dio lugar a un nuevo hito teórico. El conflicto de clase, considerado como supera-

[33] Kristol (1983) se refiere a la procedencia judía del neoconservadurismo. En concreto, el creciente conservadurismo judío de los comienzos del setenta lo atribuía más bien al desplazamiento radical de la nueva izquierda que había llegado a despreciar absolutamente los valores liberales a los que se mantuvieron vinculados los judíos.

[34] Esta coalición fue propulsada por el *lobby* pro-israelí y organizada para oponerse a los nuevos movimientos sociales del Partido Demócrata. Posteriormente algunos de sus miembros (incluidos los citados) prestaron su apoyo a Reagan (Norman Binnbaum, «Populismo, reaganismo y democracia en Estados Unidos», en *Debats,* marzo 1988, núm. 33).

do en sus aspectos extrainstitucionales, es ahora vilipendiado y temido extremadamente. Ello pone de manifiesto el carácter engañoso de la asepsia con la que propugnaron la decadencia de la fusión entre ética y política. Su reacción ante los movimientos de la nueva izquierda evidenció el carácter romo de su liberalismo socializante. Pero, sobre todo, que la conservación del modelo económico-social estaba presente en la década del fin de las ideologías, como intencionalidad básica de la tesis, por encima de la constatación científica.

Ante la emergencia del fervor ideológico en esos años, reaccionaron con una renuncia inmediata a los presupuestos socialdemócratas sobre los que se asentaba el tan constatado retraimiento ideológico previo. Y, por contra, acentúan la ingobernabilidad de las sociedades occidentales. Sus tesis —y sea perdonada la anticipación al contenido de los epígrafes que subsiguen— iban dirigidas a neutralizar los nuevos requerimientos sociales más que a satisfacerlos. Más a moderar las vías de expresión democrática que a ampliar los derechos sociales. Se enfatizan los peligros del conflicto social, pero se desecha su resolución en la forma de intervencionismo estatal. Incluso culpan al propio *Welfare State* de la crisis, pues ha ampliado la demanda social y dificultado la legitimación estatal. No plantean un reencuentro con el compromiso macroeconómico keynesiano. En definitiva, satisfaciendo nuevas exigencias sociales, renuncian, en gran medida, a los términos del consenso generalizado en torno al «Estado social, el deseo de un poder descentralizado y el pluralismo político» que, en expresión de Bell (1964, p. 547) eran el contrapunto necesario a la decadencia del fervor ideológico.

En este sentido cabe hablar de dos etapas en la génesis del neoconservadurismo, o mejor, de dos respuestas teóricas que atienden a circunstancias sociales diversas,

pero pertenecientes a un mismo impulso conservador. Por un lado, la fácil gobernabilidad de los años cincuenta no requería más que el suave apoyo teórico basado en la constatación de la crisis ideológica. No era preciso impulsar un contramovimiento, sólo reforzar, constatándola, la ausencia de crítica social con la asepsia que se atribuía al analista social [35]. El capitalismo «ingobernable» de los setenta exige un activismo intelectual más acusado que se concreta en la terapia drástica que propusieron entonces los mismos científicos: vuelta al mercado, disminución de los niveles democráticos de justificación, revitalización de factores disciplinarios «prepolíticos», etc.

El fin último de la nueva beligerancia es recuperar el «capitalismo equilibrado y vigoroso» (Kristol, 1983, p. 76) de los años anteriores a la crisis de los años sesenta y primeros setenta. La retractación liberal, comenzada en la tesis del fin de las ideologías, tenía como estímulo básico la imagen afirmativa de las sociedades industriales avanzadas, quebrada en los últimos tiempos. Había que defender el capitalismo, poniendo en duda su estructuración como Estado social, y reconstruir su legitimidad reforzando la estructura institucional y valorativa que hasta aquel entonces la habían hecho posible.

En el reconocimiento de una crisis profunda del sistema económico y cultural que le prestaba apoyo, que es

[35] En general, los múltiples análisis críticos de la teoría del fin de las ideologías se han referido a su urdimbre ideológico-conservadora y a su pretensión de desalentar el esfuerzo crítico. Son múltiples los trabajos publicados con esa orientación. A modo de ejemplo: William Connolly, *Political Science of Ideology,* Nueva York, Athenton Press, 1967; Nigel Harres, *Beliefs in Society: The Problem of Ideology,* Londres, C. A. Watts, 1968; Ralph Miliband, «Mills and Politics», en Horowitz (ed.), *The New Sociology,* Nueva York, Oxford University Press, 1964; Maxman (ed.), *The End of Ideology Debate,* Nueva York, Funk and Wagnalls, 1968; Peter Clecak, *Radical Paradoxes,* Nueva York, Harper and Row, 1974.

un *apriori* del impulso y el análisis neoconservador, coinciden con el criticismo marxista. No obstante, el estímulo de esta corriente intelectual se basa en negar su carácter crónico en contra de lo que diagnostican aquéllos. El capitalismo en lo fundamental está en orden, pero debe soportar la escoria de expectativas ajenas al mismo desarrolladas por el Estado social. Por cierto, que los neoconservadores utilizan como otros la terminología médica al enunciar su teoría de la crisis. Su referencia al «diagnóstico», como identificador de la enfermedad y a la «terapia» recomendada para sanar el sistema económico-social, servirá para estructurar en lo que sigue su tesis.

Antes de comenzar con ello hay que insistir en que no es fácil exponer de forma sintética sus análisis. No se trata en este caso de la falta de sistemática de esta teorización que, en contra de otros conservadurismos, no carece de ella. La lista de valores y orientaciones extraíbles de sus escritos daría lugar a múltiples adhesiones y oposiciones recíprocas. Aunque se pudiera dar con un acuerdo global sobre algunos criterios fundamentales, se encontrarían desacuerdos profundos en la aplicación práctica de los mismos. Esta es una corriente intelectual llena de toda clase de pequeños y complicados remolinos, cada uno de ellos agitado por algún problema de teoría política, social o económica. La brevedad obligada del texto no hará fáciles las cosas.

4. Diagnóstico

El núcleo argumental del neoconservadurismo se sitúa en el problema de la «ingobernabilidad», cuyo análisis, como es sabido, también ha sido expuesto por economis-

tas liberales y marxistas o críticos [36]. Las pautas que enuncian como componentes de la misma son las siguientes:

1. Impotencia estatal para responder a la multiplicidad y entidad de las expectativas que en el ciudadano de las sociedades industriales avanzadas ha ido generando el progresivo proteccionismo del *Welfare State*.
2. Crisis de la autoridad estatal debida a esa insatisfacción de la demanda social: se desplaza al orden político el peso de un apetito social ilimitado. En este sentido hay una pérdida de la capacidad de dirección de las instituciones estatales, refugiadas en una actitud concertatoria que permite, sólo a medias, superar el reto de las instancias sociales demandantes.
3. El telón de fondo es una crisis moral y espiritual, por la desaparición de los valores de explicación y disciplinarios que antes servían de sustento al sistema político [37].

1. La estatificación de la sociedad derivada de la acción gubernamental protectora experimentó un crecimiento geométrico después de la II Guerra Mundial.

---

[36] Entre los liberales cabe citar a Brittan, S., *The Economic Contradictions of Democracy*, B. J. P. S. U., 1975. Entre los segundos, Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975, y Offe, Claus, «The theory of the capitalist state and the problem of policy formalism», en Lindberg L. N.; Alford, R.; Lrouch, C., y Offe (eds.), *Stress and Contradiction in modern capitalism*, Lexington, 1975. Sobre los parecidos estructurales entre la teoría de la ingobernabilidad y la crítica socialista a las formaciones sociales del capitalismo tardío, véase Offe (1988, pp. 22 y ss.).

[37] Para los neoconservadores «la crisis contemporánea es más que ninguna otra cosa una crisis espiritual. El problema es que nuestros valores están llenos de vacíos, nuestra moral y nuestra educación corrompida». Peter Steinfels, Nueva York, Simon and Schuster, 1979, p. 55.

Entre los años cincuenta y setenta, la exploración de nuevas vías de puesta en práctica del intervencionismo legal y administrativo había ido acompañada de un crecimiento económico extraordinario. El presupuesto de ese avance estatal era que la sociedad, dejada en manos de sus mecanismos de autorregulación, se acaba organizando irracionalmente, especialmente en lo que se refiere a la desproporcionada distribución de la renta que se genera. El compromiso que el Estado social representaba para la pacificación del conflicto de clases se plasmaba en la intervención del poder estatal en el espontáneo crecimiento capitalista.

Desde la óptica neoconservadora, en las favorables condiciones del período de reconstrucción de la postguerra, quizá era factible el equilibrio entre intervencionismo y crecimiento económico basado en la acumulación del capital privado. Sin embargo, la evolución del Estado benefactor había demostrado su inconsistencia y el fracaso a que estaba abocado. Principalmente porque la acción protectora había alcanzado cotas insalubres. A la extensiva ambigüedad de unos fines públicos *in crescendo* se debe hacer frente con unos recursos siempre escasos, con un potencial interventor insuficientemente dimensionado. Nos encontraríamos ante un sistema económico estatal «sobre-cargado», con unos agentes administrativos agigantados e inoperantes. La crisis se cerniría crónicamente sobre las finanzas públicas, cuyos gastos aumentarían más rápidamente que sus ingresos. La capacidad estatal recaudatoria y de endeudamiento parecería haber tocado techo. Víctimas especiales de una presión fiscal insoportable serían para los conservadores las capas medias, que aportan más que reciben. Pero lo más relevante desde la perspectiva de la crisis sería que el aumento del sector público se ha hecho a costa del sector privado, que se ha visto privado del capital de inver-

sión. Las condiciones de revalorización del capital quedarán afectadas negativamente por los resultados de las políticas keynesianas. Los costes del Estado social se conectan así inmediatamente con la falta de disponibilidad para la inversión, el estancamiento económico y el desempleo [38]

Esta situación se hizo patente después de la crisis económica con que comenzó la década de los setenta. El encarecimiento del suministro de energía y materias primas, con la inflación consiguiente, hizo más difícil la obtención de excedentes. El análisis neoconservador de la incidencia de la crisis económica no difiere del más generalizado: si aquéllos habían hecho posible el precario equilibrio post-bélico ingresos-gastos gubernamentales sin interferir en la capacidad de inversión, su desaparición tuvo un efecto inmediato en ésta. El coste del sistema para mantener el bienestar se incrementó, pues hubo que detraer del capital privado aún más recursos para hacer frente al desempleo que crecía. Todo un panorama insoslayable de maléfica espiral.

El engrandecimiento del sector público tiene otros efectos derivados del fortalecimiento y expansión de la burocracia estatal. No sólo su magnitud la ha hecho más y más costosa, sino también más ineficaz. La eficacia se diluye entre instancias administrativas que se autorreproducen. La ausencia del beneficio como factor de incentivación, y los cambios constantes en las directrices y en las personas, vinculados a los ciclos electorales, conducen al fracaso de cualquier plan gubernamental a medio y largo plazo. Hay que tener en cuenta que un factor aglutinante de la corriente intelectual aquí tratada fue el

[38] Un análisis de la crisis del Estado «providencia» la encontramos en P. Moynihan y N. Glazer, *Beyond the melting pot & Etnicity: theory and experience.* También en B. Crozier y A. Seldon, *Socialism Explanied,* Londres, Sherwood Press, 1983.

desencanto ante el constante fracaso de las agencias gubernamentales para llevar a cabo programas de guerra a la pobreza, urbanismo, vivienda pública, ayudas a la educación, etc., en los que alguno de estos «ex liberales» había creído sinceramente [39].

Por otro lado, esta burocracia engrandecida es observada por los neoconservadores con suspicacia, que resalta su carácter de contra-poder frente al propiamente gubernamental [40]. El interés «corporativo», por utilizar una expresión usual, de los altos funcionarios adscritos a los mecanismos de cobertura social, acentuaría la ampliación de esa función de tutela. Tendrían un interés material en que persistieran, en que se extendieran y redefinieran los problemas que se supone han de resolver, y no tanto en resolverlos de forma definitiva.

2. El Estado benefactor ha llevado el clima social a la insalubridad al generar expectativas de cobertura en la población, que inexorablemente promueven una insatisfacción crónica en relación con la acción pública. De la estricta definición del Estado mínimo liberal se ha pasado a una muy preocupante indefinición del *Welfare State.* Se han expandido sus responsabilidades, asumiendo una pretensión desmesurada: hacer frente a todas las necesidades sociales. En palabras de Kristol, «erradicar la problemática de la vida humana» (Kristol, 1978, pp. 246 y ss., 1986, p. 202).

---

[39] *The Public Interest* y *Commentary* se nutrieron de críticas a la burocratización y la frustración de las expectativas de redistribución que el optimismo de las políticas liberales de los comienzos de la década de los 60 había propiciado. Se pueden citar como ejemplos: Kristol (*The Public Interest,* 7, primavera 1967); Nisbet (*The Public Interest,* 15, primavera 1949); James W. Wilson (*The Public Interet,* 6, invierno 1967); Weaver (*The Public Interest,* 16, verano 1969); Natan Glazer (*Commentary,* 52 y 53, diciembre 1971 y febrero 1972, respectivamente); Normal Podhoretz (*Commentary,* 52, diciembre de 1971).

[40] En este sentido Gilder, *Wealth and poverty,* Nueva York, Bantam Books, 1982.

Hay un primer efecto importante. La sobredimensión del paternalismo estatal ha conducido a la alienación de un individuo que no vive en el Estado, sino del Estado: la pérdida del espacio vital dominado, y la de las reservas existenciales que éste conlleva, lo dejan además en manos del Estado [41]. Pero lo que preocupa al neoconservadurismo angloamericano se refiere al indicado traslado al Estado de la exigencia de seguridad y hasta de la garantía de su existencia individual. De la aspiración a la mejora de la misma se ha pasado a la expectativa de que eso se debe producir necesariamente mediante la intervención estatal. Se presencia una revolución de los derechos en ascenso: las expectativas abiertas del nivel de vida y de protección social generadas en el *Welfare State* han transformado cierto orden de valores. Aquello se percibe como un derecho que el ciudadano puede exigir al Estado. Lo que supone que un «apetito irrestrictivo» se ha desplazado así del ámbito económico al político (Bell, 1987, p. 34). Esto era para Bell una característica específica de la sociedad post-industrial que había mutado el *locus* del conflicto social. La lucha entre las clases por obtener ventajas comparativas de privilegios, posición, etc., ha pasado al terreno político (Bell, 1976, p. 430).

La literatura crítica de las formaciones sociales del capitalismo tardío coincide en este planteamiento: en

[41] En este caso recurrimos a un neoconservador alemán, Ernst Forshoff («Problemas constitucionales del Estado social», en Abendroth y otros, *El Estado social*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 50). En su argumentación plantea el problema de una forma aún más aguda: «Si ponemos en contraste este Estado de prestaciones y de redistribución con fines de asistencia social obligatoria con el Estado en tanto que poder organizado, aparece un aspecto preocupante: ¿Qué ocurrirá cuando el Estado instrumente la dependencia que con él tiene el individuo como un camino de servidumbres? El resultado sería un incremento del poder de dominación hasta un tal grado que se haría insoportable.»

definitiva, la exigencia de responsabilidades sociales cada vez más amplias conduce a la crisis de la legitimidad estatal. La ineficacia gubernamental ante este magnificado requerimiento revierte en la legitimidad general del sistema, que finalmente resulta ser la fibra sensible del mismo [42]. Con el añadido de que la alta complejidad social (y la falta de transparencia con que se presentan los resortes de la acción estatal) hacen muy difusas para los ciudadanos las consecuencias secundarias de sus exigencias, que no se tienen en cuenta en la formación del consenso.

El proceso de formación de la voluntad estatal, mediado por los partidos, colabora en esta disfunción legitimatoria. Los partidos se presentan ante los electores con programas satisfactorios para éstos, por falta de valor para presentar la realidad tal como es y ante el temor de ser derrotados por sus adversarios. Cuando acceden al gobierno no pueden cumplir lo prometido, defraudando la motivación de voto que se genera «precisamente» en virtud de esas expectativas creadas. Al contrario, las políticas duras salariales y fiscales sí salen a relucir por mucho que se eludieran en los programas. Así, el descontento es una rutina que acompaña a los períodos electorales y que conduce a una desconfianza en el mecanismo representativo, del que depende, al fin y al cabo, la legitimidad estatal [43].

---

[42] Al respecto, véase Murillo Ferrol, «La crisis del Estado», en García de Enterría y otros: *España, un presente para el futuro*, vol. II, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1985, y Fernando Vallespín, «Crisis de la democracia y Estado social», en *Política y sociedad*, Madrid, CIS, CEC, 1987, p. 246.

[43] Novak vincula la apetencia sin límites de la demanda social con el procedimiento del «mercado electoral»: «Los dirigentes políticos del Estado se amoldan a una debilidad estructural presente en todas las sociedades democráticas. Incapaces de depender de partidos políticos fuertes, se enfrentan con el pueblo solos y vulnerables, y se revisten de simbolismo y anhelos. Las promesas de bienestar que hacen

La teoría neoconservadora de la crisis se aproxima en concreto a la teoría de la crisis fiscal de O'Connor a la que Bell concede verosimilitud. Su punto de partida es la necesidad estatal de mantener dos funciones básicas y a veces enfrentadas: posibilitar la acumulación rentable del capital y tratar de mantener su propia legitimidad, eludiendo la carga del politizado conflicto social. «Un Estado capitalista que empleara abiertamente sus fuerzas coercitivas para ayudar a una clase a acumular capital a expensas de otras clases, perdería su legitimidad y se revocaría por tanto el fundamento de la lealtad y el apoyo de que gozara. Pero un Estado que ignorara la necesidad de favorecer el proceso de acumulación de capital se arriesgaría a agotar la fuente de su propio poder: las capacidad de la economía de generar excedentes y los impuestos sobre este excedente (como sobre otras formas de capital)» [44]. Para este autor, la tensión la plantea la ineludible acumulación de capital, de la que deriva

---

esos funcionarios se han convertido en una particular forma de chantaje, endémica en la democracia. Como cada uno de ellos obra por su cuenta, ninguno tiene razones institucionales para preocuparse por quien pagará, a la larga, los platos rotos. Las carreras de los líderes políticos son más breves que las consecuencias que conllevan sus acciones. Por más que el Estado contraiga responsabilidades financieras cada vez más gravosas, el público sigue pidiendo incesantemente más y más. El funcionario político gasta y gasta, ya que rara vez se ganan votos reduciendo los prometidos beneficios. Y como todos los sectores de la sociedad anhelan más y más, los políticos les prometen más también. El dinero que así gastan no les pertenece, y es aquel que el sistema no posee. La falla estructural de todas las democracias providentes *(Welfare democracies)* es el deseo de toda su población de vivir de una manera que desborda los recursos con que se cuenta» (1988, p. 32).

[44] O'Connors, *La crisis fiscal del Estado,* Barcelona, Península, 1981. Bell otorga a ésta el carácter de dilema central del Estado capitalista. Pero considera que es también verdad de todas las sociedades industriales o en vías de industrialización en las que el Estado asume un papel directivo, y esto es especialmente aplicable a todos los países que se dicen socialistas (1987, *op. cit.,* p. 219).

finalmente el poder impositivo con el que hacer frente a la demanda social que así satisface su inexorable necesidad de legitimación.

Finalmente, para los neoconservadores, el problema de la «ingobernabilidad tiene unos contornos muy visibles: hay una pérdida, si no absoluta, sí relativa, de capacidad de dirección por parte del Estado, que debe contar cada vez más expresamente con los sectores implicados por sus políticas. El poder de veto, que ejercen las organizaciones representativas de los intereses sociales, realinean a los agentes del proceso político en detrimento de los partidos. Aquéllas están en disposición de echar por tierra o facilitar los programas estatales. Estos, incapaces de colonizar la voluntad de los electores cada vez más escépticos ante el continuado fluir de promesas incumplidas. El resultado es que a la participación política representativa le surge un competidor de extraordinaria importancia: la que se dirige inmediatamente a representar los intereses sociales. Esto tiene un efecto multiplicador en la disminución del poder gubernamental, ya que incrementa la presión de una demanda social que se articula cada vez más perfectamente.

Antes de continuar con las argumentaciones de los neoconservadores, conviene hacer alguna observación en relación con lo ya reseñado del diagnóstico conservador en el que se observan fallos inmediatos. Cabe preguntarse si los neoconservadores no valoran el carácter de barrera de contención que todo el entramado del *Welfare State* tiene para eludir el dinamismo autodestructivo del capitalismo con la tensión social que genera. Las crisis cíclicas, históricamente contrastadas, y su tendencia a distribuir tan injustamente que, sin correctivos, abocan al conflicto social, han sido evitadas mediante el intervencionismo estatal regulador y «benefactor». La «sobrecarga» de la que se quiere liberar al Estado puede haberle

sometido a una crisis fiscal continuada, pero su desaparición conduciría a la ruptura del equilibrio precario en que consiste el Estado social, que ha permitido la subsistencia del capitalismo y las formas democráticas de gobierno. Los sucesos de Los Angeles en mayo de 1992 nos ponen sobre aviso: la desprotección social (que fue impulsada por Reagan) puede dar paso otra vez al conflicto social radicalizado. La huelga de la inversión privada, siempre anunciada, debe contrastarse al menos con la idea de que la «sobrecarga» deriva del proceso de emancipación de la sociedad civil del sistema político, prolongado por el Estado social. En sentido contrario, la solución dada al problema de la ingobernabilidad no es nueva, ya se resolvió así por otros autoritarismos. También resulta factor básico de la «sobrecarga» no sólo la autorreproducción de la misma instada por esa «nueva clase», la de los gestores de la asistencia social y planificadores públicos: es atribuible también, más simplemente, a la lacra de ineficiencia en la gestión y encauzamiento por las burocracias estatales de la demanda social, problema cuya solución es de otro orden. No requiere de suyo la suspensión del mecanismo administrativo benefactor.

3. Los neoconservadores examinan las circunstancias económicas y sociales involucradas en la crisis con las reservas del que admite la preponderancia del espíritu sobre el ser. Así entienden que la causa del progreso y la decadencia económica no puede explicarse mediante la escueta referencia a factores de ese orden. Son los culturales, en el sentido más amplio del término, los que promueven al final una u otra situación. La dependencia cultural de la economía, la vinculación de su equilibrio a la generalización de determinadas pautas valorativas, se han puesto de manifiesto en el efecto inmediato que las transformaciones culturales de los años sesenta genera-

ron en el sistema económico social de la siguiente década [45]. La situación valorativa explica, más que ninguna otra cosa, la exuberante demanda social que compelió a un Estado famélico desde esos años. La disonancia entre el sistema valorativo y el orden económico, en principio había que verla en la proyección de una modernidad dual, la tecnoeconómica y la cultural. Los neoconservadores defenestran la segunda precisamente por considerarla causa de los tropiezos de la primera. Pero el modernismo cultural y su impulso renovador no se puede desvincular del proceso de racionalización, con el que se expande el capitalismo. Es más, aunque pocos neoconservadores se percaten de ello, su afuncionalidad deriva de valores que estimulan el propio sistema económico. Veamos cuál es su análisis con más detalle.

En términos generales, se achaca la ruptura de los vínculos sociales al nivel de secularización alcanzado en las sociedades occidentales y a la escasa vitalidad consiguiente de los valores tradicionales, pues penetran en el ámbito ampliado por la «contracción» religiosa y tradicional, valores orientados exclusivamente por un hedonismo extremo. El bienestar material se prolonga hacia la autosatisfacción sin limitaciones, hacia la permisividad y el libertinismo. De una parte, estas orientaciones son necesariamente improductivas, ya que desechan la actitud, tan típicamente protestante, de la gratificación postergada. De otra, rompen con los controles de los que el sistema social no puede prescindir.

[45] «La virtud teórica del mercado es que coordina la interdependencia humana de manera óptima en conformidad con las experiencias expresadas por compradores y vendedores. Pero lo que en último término proporciona la dirección de la economía no es el sistema de precios, sino el sistema de valores de la cultura dentro de la cual se halla enclavada la economía», Daniel Bell, 1976, p. 322.

Generan un estilo de vida basado en una subjetividad ilimitada que subvierte la disciplina que aquel requiere.

El estímulo más inmediato de la reacción neoconservadora fue el individualismo exacerbado presente en la década de los sesenta, cuyos conflictos eran, en su percepción, revueltas contra el Estado, pero sobre todo tenían un sentido moral más amplio. Tal y como reseñaron Nisbet y Kristol, lo significativo era que afectaban a las costumbres, a la idea de orden en sí mismo, a la liberación sexual, etc. [46]. El despliegue del «yo sin barreras», el *ethos* de «hacer lo propio», y el relativismo y el nihilismo que consideran subsiguientes, eran criticados como incapaces de satisfacer finalmente las necesidades del individuo. Sólo desde una comprensión de la comunidad superadora del individualismo atomístico, y teniendo en cuenta la compleja y sutil interrelación de tradiciones, costumbres y relación social, es posible proveer a la satisfacción de las mismas (Kristol, 1972, p. 27).

Aun cuando en general los neoconservadores no atienden en su definición de la crisis cultural a la interacción de la misma con el propio sistema económico, sí observan una relación directa entre el cambio valorativo y la ampliación del Estado benefactor. Su intervencionismo ha debilitado la disciplina social al propiciar una demanda sin límites e irresponsable. Como se reseñaba en el apartado anterior, para los neoconservadores los ciudadanos han perdido la idea de la escasez de los recursos en un Estado omnirresponsable. Pero, además, ese proteccionismo extenso ha propiciado el debilitamiento de instancias sociales, como la familia o instituciones religiosas, que antes satisfacían necesidades que el

[46] Aunque Kristol veía también detrás de la retórica de la liberación un deseo de orden y estabilidad vergonzante (*On the Democratic Idea in America*, Nueva York, Harper & Row, 1972, p. 105).

individuo no podía arrastrar en determinadas circunstancias, evitando tensiones sociales. En este sentido la crisis cultural, germen de la degradación de todo el sistema, ha sido agigantada por el propio *Welfare State* que ha contribuido a la decadencia de mecanismos de control social, con anterioridad muy eficientes. En cierta forma, reseña Glazer, aquel Estado «genera por medio de funciones paradójicamente latentes, los problemas de cuya resolución se ocupa manifiestamente» [47].

Además, entienden que es de apreciar otra circunstancia determinante en el nuevo cuadro valorativo: las necesidades materiales tradicionales, de seguridad física y económica, a la que pretende dar satisfacción el Estado social, no colman las expectativas de determinadas capas sociales, especialmente de los jóvenes de extracción medio-alta. Preocupa (hay que pensar que se trataba de la nueva generación de los primeros años de la década de los setenta) el cambio en la concepción subjetiva del bienestar, que ha conducido a la puesta en primer plano de aspiraciones, «post-adquisitivas» o «post-materialistas», con todo lo que eso supone de disfuncional desde la óptica de la reproducción del orden económico-social de las sociedades industriales. El enriquecimiento continuado deja paso a otras motivaciones como la «autorealización», la creatividad, el sentido de pertenencia, la relación y comunicación interpersonal e incluso la obtención de objetivos universalistas político-morales [48].

---

[47] Glazer, N., «Die Grenzen der Sozialpolitik», en W. D. Narr y C. Offe (eds.), *Wohlfahrtstaat un Massenloyalität*, Colonia: Kiepenheuer Witsch, pp. 335-351, 1975. Citado por C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1988, p. 40.

[48] Los estudios empíricos realizados por Inglehart (*The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Public*, Princenton University Press, 1977), autor de esa terminología, parten de la base de que cada cota alcanzada en la satisfacción de las necesidades, supone un salto cualitativo en las demandas. Así en la Europa occi-

Pero, en último extremo, la responsabilidad última de la crisis creencial que aboca a una degradación total del sistema social, hay que imputarla a una determinada actitud intelectual. Entienden que, por primera vez en la historia de la humanidad, se da un antagonismo radical de la cultura con respecto a los valores de la civilización que la sustenta [49]. Cuanto más «cultivada» es una persona en nuestra sociedad, más descontenta se encuentra no sólo con respecto a la realidad de ésta, sino también en relación con su idealidad. El germen de este criticismo a ultranza es el espíritu antiburgués que extendió el romanticismo a mediados del siglo XIX entre artistas e intelectuales. Aun cuando se trató sustancialmente de un escapismo estético, de una «emigración interior», impregnó al intelectual de una abierta sensibilidad hacia la rebeldía. A partir de allí se fraguó a lo largo de ese siglo y del siguiente la tendencia intelectual a adoptar posiciones adversas frente al mundo que les rodea, a inclinarse por el espíritu de la deserción en los momentos de la convulsión social. Autores como Lipset o Kristol y Bell sostienen que detrás de la vulnerabilidad intelectual al racionalismo político en la sociedad burguesa, hay una especial inseguridad de *status*. Los «aristócratas del espíritu» se sintieron siempre frustrados en un mundo vulgar que no les escuchaba y los postergaba en la estima social a la que, sin embargo, tenían un acceso privilegiado empresarios y profesionales [50]. Kristol llega a consi-

---

dental, satisfechas las necesidades meramente económicas, el salto cualitativo ha supuesto una reorientación de las expectativas hacia el ámbito estético y ético-político.

[49] Consideran usual que la cultura sea crítica hacia los fallos manifestados por una civilización en la realización acabada de los ideales en los que dice inspirarse. Adoptar un estricto antagonismo hacia esos ideales ha sido una posición minoritaria, propia del heretismo situado en los márgenes de la propia cultura.

[50] Véase al respecto Seymour Martin Lipset, 1987, pp. 282 y ss.; Kristol, 1986, pp. 46 y ss.; Bell, 1964, en diferentes apartados.

derar, también en esto, la bifurcación, tan querida por los neoconservadores, entre el iluminismo francés y anglo-escocés. Los representantes del primero se autoconstituían en clase alienada con el fervor y la irresponsabilidad propias de esa situación. Los segundos eran y se sentían miembros respetados de una comunidad, sobre la que ejercían una influencia inmediata en la visión neoconservadora [51]. Los intelectuales europeos habían cultivado un racionalismo romántico, derivado del gnosticismo ilustrado francés. En la sociedad norteamericana, a pesar de que hay vínculos ciertos entre el otro iluminismo y el pragmatismo que impregna a los valores dominantes en ella, también los intelectuales se han inclinado tradicionalmente por el criticismo antagónico [52]. El dogma igualitario presente en la declaración de independencia ha dado pie a ese característico liberalismo de izquierdas. Por su parte, las crisis sociales y étnicas de los sesenta, y la impotencia del imperio americano en Vietnam, asentaron y dieron coherencia a ese intelectualismo de izquierdas (Lipset, 1987, pp. 282 a 300).

Para los neoconservadores lo específico es la enorme influencia que estos intelectuales han ido adquiriendo en

---

[51] «Los filósofos anglo-escoceses fueron un grupo más mundano, sociológica e intelectualmente, estaban en una posición tal que les permitía anticipar la posibilidad de que sus ideas se convirtieran en realidad, fueron tomados en serio por los que ejercían el poder y la autoridad, sintiéndose más o menos cómodos con su mundo, se contentaban con tener la ambición de mejorarlo, mientras que, los intelectuales franceses estaban inclinados a enfrentar las cosas tal como eran, en nombre de lo que idealmente debían ser» (Kristol, 1986, pp. 173 y 174).

[52] No en vano, como se verá en otros momentos, uno de los rasgos definitorios del neo-conservadurismo es su recuperación de la ilustración anglo-escocesa como fuente intelectual que, además, se considera origen primordial del sistema político y social americano (véase José María Mardones: «La filosofía política del neo-conservadurismo americano», *Arbos*, noviembre-diciembre de 1987).

el complejo entramado del *Welfare State*. Han constituido una «nueva clase» desde sus posiciones de privilegio en el mismo como educadores, científicos, miembros de la burocracia del asistencialismo social, etc. Con el telón de fondo de la utopía socialista han atraído a grandes masas, especialmente de jóvenes, estimulando con éxito la ampliación de las exigencias al Estado y las actitudes y valores de indisciplina e improductivas. Como acertadamente reseña Steinfels (1977, p. 65), el temor neoconservador es especialmente éste: la sensibilidad de las áreas sociales en las que expanden esos intelectuales eficazmente sus tesis, de las que consideran prioritario expulsarles.

La «nueva clase» ha hecho triunfar entre grandes sectores de la población el principio de la autorrealización ilimitada, ha hecho emerger una «contracultura» o «cultura adversaria». El ilimitado descontento, la penuria de disciplina social desencadenada es expresión del hedonismo y la exaltación del yo que promocionan. Aquí, junto a la tendencia racional-romántica de los intelectuales socialistas, nace otra rebelión, el antirracionalismo romántico, que excluye la política y adopta forma cultural. Tal era el movimiento que Trilling tenía en mente cuando se refería a una cultura antagónica [53].

En líneas muy generales es éste el análisis neoconservador de la crisis, que al cabo se identifica con una degradación espiritual. Como se ha señalado, hay una precariedad lógica en su «racionalización». La ha señala-

[53] Las características de ésta también se vinculan a la «bohemia» popularización del romanticismo literario. Entre 1820 y 1830 —reseña Kristol (1986, p. 50)— existieron enclaves en su mayor parte formados por jóvenes que exhibían *in nuce* todos los sistemas de la contracultura de los años 60. Drogas, promiscuidad sexual, atuendos de clase trabajadora, etc., todo lo que de una manera u otra pudiera separarles del orden burgués.

do Habermas (1988, p. 127) y se basa en una confusión entre causa y efecto. La pretensión de que es, en definitiva, la mentalidad extendida por los intelectuales de izquierda la que está generando la crisis de gobernabilidad con su hostilidad hacia los viejos valores morales del mundo burgués, es una idealización engañosa. La realidad es la inversa. Esa degradación espiritual a la que se refieren procede, en todo caso, del desarrollo del capitalismo consumista, que ha socavado la cosmovisión tradicional puritana.

El análisis de Bell, sin embargo, no incurre en aquel error. Por ello, conviene una referencia particularizada a su obra *The Cultural Contradictions of Capitalism,* que elude el simplismo presente en muchos de sus colegas. Kristol (1986, pp. 53 y ss.) lo comparte parcialmente.

Lo que caracteriza la tesis de Bell es su especial consciencia de que ha sido el desarrollo capitalista el que ha destruido los prerrequisitos culturales garantes de su reproducción. Su percepción interactiva de la crisis contemporánea tiene como punto de partida la disociación analítica de tres partes en la sociedad: la estructura social, la política y la cultura. La estructura social comprende la economía, la tecnología y el sistema de trabajo. La política regula la distribución del poder y ejerce las funciones de juez en las reivindicaciones conflictivas y en las demandas de los individuos y los grupos. La cultura es el reino del simbolismo expresivo y los significados. Para Bell estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos (1987, p. 23). Son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad, la forma en que se integran los principios axiales de cada sector determinará el equilibrio o desequilibrio social.

El principio axial de la estructura social u orden tecnoeconómico es el de la racionalidad funcional que se traduce en «economizar», una manera de asignar los recursos de acuerdo con el principio del menor costo, sustituibilidad, optimación, maximización, etc. (1976, p. 28). En definitiva, la economía capitalista organizada en producción bajo un estricto criterio de eficiencia en el empleo de los recursos. El principio axial del orden político, por su parte, es la legitimidad, que en un orden democrático plantea la necesidad del consentimiento de los gobernados para el ejercicio del poder. La condición implícita en ello es la idea de igualdad, según la cual todos deben tener voz por igual en este consenso. El principio axial de la cultura [54] es el deseo de realización y reforzamiento del sujeto. El «yo» es considerado la piedra de toque de los juicios culturales, y el efecto sobre el yo es la medida del valor estético de la experiencia (1987, p. 48). Pues bien, para Bell, en la sociedad occidental, durante los cien años pasados se ha producido un ensanchamiento de la disyunción entre la estructura social y la cultura cuyos principios axiales se han hecho derivar por caminos antagónicos, hasta el punto de que en la sociedad post-industrial la tensión más profunda es la que existe entre la cultura, cuya dirección es antiinstitucional y antinómica, y la estructura social dirigida escuetamente según directrices tecnocráticas y economicistas (1976, p. 65).

El esfuerzo por dominar la naturaleza mediante la técnica, para eludir la precariedad del mundo agrario, puso en

[54] La idea de Bell de cultura no es tan amplia como la extendida por los antrópologos (conjunto de modos pautados de vida en un grupo) ni tan estricta como la que califica el grado de refinamiento de un individuo. Siguiendo a Cassirer, la caracteriza como «el campo del simbolismo expresivo; es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía, y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa» (*op. cit.*, p. 25).

marcha el principio del cálculo y la racionalidad. Este se fundió en principio con una ética nacida al calor de la Reforma, que preconizaba la idea de gratificación diferida, de autorrealización en el propio esfuerzo, de ahorro y sobriedad. No obstante, en el mundo contemporáneo «la estructura de carácter heredada del siglo XIX, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aun responde a las exigencias de la estructura tecnoeconómica; pero chocan violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista» (1978, p. 48). Este, con la producción y el consumo masivos, destruyó la ética protestante, promoviendo con ardor un modo hedonista de vida, sin el que todo aquello se colapsaría. Si la ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria, pero no la del capital, el consumismo, del que éste se ha ido viendo necesitado, ha fomentado la búsqueda compulsiva de diversiones y de placer y una simbología de *status* basada en las posesiones personales. En definitiva, el modo de vida hedonista, trasladado a las masas por los modos de comercialización y el consumismo, ha sustituido al sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo, lo que ha entrado en contradicción con la laboriosidad y autocontrol que exige la organización de la producción en el capitalismo.

Esta tensión básica es dependiente de la que plantea el «modernismo» cuando desde la cultura subvierte la vida burguesa. Para Bell, la dimensión antinómica de la cultura ha sido un distintivo recurrente de la sociedad humana. En la sociedad capitalista ha surgido en la forma del modernismo cultural. Pero paradójicamente la búsqueda del «yo sin barreras» del que aquél emerge fue un producto de la sociedad burguesa, con su glorifica-

ción del individualismo desenfrenado (1987, p. 142). El supuesto fundamental de la modernidad, su hilo conductor, ha sido la construcción del individuo como unidad social de referencia. El ideal es el hombre autónomo que conquista su libertad. Esto se expresó a través de un doble desarrollo: por un lado, en el ideal del empresario capitalista que, liberado de los lazos adscriptivos del mundo pre-burgués, desenvuelve su yo en el libre movimiento de los bienes y del dinero, en el *laisser faire* individualista. Por otro lado, en la cultura esta autodeterminación se desarrolla por el artista independiente, que se expresa a través de una subjetividad liberada de las presiones, antaño procedentes de los patrones eclesiásticos o cortesanos o de las meras convenciones. En su forma extrema halló su expresión en el modernismo cultural. «Ambos impulsos —escribe Bell— fueron, históricamente, aspectos diversos del mismo oleaje sociológico de la modernidad... Sin embargo, la paradoja extraordinaria es que cada impulso adquirió aguda conciencia del otro, lo temió y trató de destruirlo» (1987, p. 29). El interés burgués, introductor del individualismo radical, quiso restringirlo al mundo económico, inhibiendo las manifestaciones del individualismo experimental. Recíprocamente, en oposición al timorato espíritu burgués, el radicalismo experimental en la cultura (Baudelaire, Rimbaud, etc.) extremó la exploración de todas las dimensiones de la experiencia humana, prescribiendo un yo «auténtico» libre para seguir sus impulsos sin atender a leyes o convenciones. El «yo cultural» se hizo antiburgués. Algunos sectores de este movimiento se aliaron con el radicalismo político, con las contradicciones que supuso, dado el puritanismo de la revolución triunfante. Pero quizá lo más significativo en la experiencia contemporánea es que lo que en el siglo XIX era algo privado y hermético, en el XX, con el resplandor del modernismo, se ha convertido

en público e ideológico (1976, p. 557). Victorioso éste, la cultura contemporánea ha pasado a ser antiinstitucional y antinómica. Las nuevas sensibilidades y los géneros experimentales de la modernidad estética se han reproducido por todas partes, generando un enorme poder subversivo en la conciencia colectiva. Los valores «anti-burgueses» se han extendido a la «masa cultural», que los actualiza en una búsqueda de «emancipación» y «liberación». En relación con esto, el avance ideológico antiburgués coincide con el desarrollo de una nueva clase intelectual y con un movimiento juvenil que busca su expresión en esa rebelión cultural. Aquí sitúa Bell el surgimiento de la «cultura adversaria» y de la «contracultura» (1987, pp. 84 y ss.). Aquélla procede del movimiento modernista, y se expresa en el impulso antinómico que rompe la cosmología racional del orden y el espacio. Esta es una mera revolución en el estilo de vida que promueve el impulso sin límite, la exploración y búsqueda de placeres en todas las dimensiones y en nombre de la liberación de la represión.

Para Bell, sin embargo, «el contexto más amplio fue el paso de la religión a la cultura secular en el modo en que la conducta expresiva es manejada en la sociedad moderna» (1987, p. 31). Como hemos dicho, para este autor la autodestrucción del modelo capitalista se analiza desde la contradicción entre una estructura social capitalista, que se desarrolla en términos de una racionalidad económica y administrativa, y la cultura modernista que rompe la base moral de aquél. Ambos son epifenómenos del proceso avanzado de secularización que ha generado al tiempo el orden capitalista y su subversión moral. Aquélla ha resultado ser un nuevo hito en la vieja polémica entre liberación y represión en que transcurre la historia occidental.

Las religiones, especialmente en Occidente, han estado dominadas por la idea de restricción ante el temor de una naturaleza humana sin frenos. También el orden moral profano se ha manifestado en el mismo sentido. No obstante, la cultura se ha orientado hacia una dimensión antinómica y de liberación, adquiriendo este impulso especial relevancia después de la quiebra generalizada de la autoridad de la religión a mediados del siglo XIX. Ha ido triunfando la idea de que no deben existir restricciones ni límites al esfuerzo del *ego* individual por afirmar su omnipotencia. Ello, en definitiva, ha producido una sustitución disfuncional para el sistema, dado que la fuente última para lograr la disciplina de la que depende una economía eficiente, son las concepciones religiosas. «La carencia de un sistema de creencias morales bien arraigado es la contradicción cultural de la sociedad y la amenaza más profunda para su supervivencia» [55].

No entra dentro del estilo de este texto el realizar críticas pormenorizadas a las tesis, que sólo se describen, y sucintamente. No obstante, sí parece conveniente reseñar los aspectos que pueden, eventualmente, iluminar una lectura crítica de las mismas. En primer lugar, Bell parece concentrarse en el poder subversivo de la modernidad artística que rechaza los logros de la «normalización» de la tradición. Sin tomar en consideración, por otro lado, el hecho de que la subjetividad liberada del artista de vanguardia es el resultado de la neutralización axiológica de la experiencia estética. No capta el alcance del fenóme-

[55] 1976, p. 131. Hay que pensar en la importancia que atribuye al vínculo trascendente como alternativo a la experiencia individual. En este sentido escribe que «nuestros antepasados tenían un basamento religioso que les daba raíces, por muy lejos que trataran de deambular. El individuo desarraigado sólo puede ser un peregrino cultural, sin un hogar al cual volver» (1987, p. 120).

no, tal como lo hizo Weber, como una autonomía de las esferas de valor: se ha producido una diferenciación y especialización radicales entre aquélla y la esfera de lo bueno, lo útil, lo verdadero, etc., que beneficia el avance de nuevas sensibilidades. Bell elige en su análisis sólo lo que considera consecuencias molestas derivadas de la pasión por la experiencia subjetiva ilimitada: el estilo de vida bohemio y poco disciplinado. En definitiva, revela una intención similar a la de sus colegas neoconservadores.

Pero, además, según se vio, en la propia década de los sesenta, la transformación de ese arte, su ilimitada proyección en la vida, como pretendía cierta vanguardia, no tuvo eco social finalmente significativo. En realidad, en la escala postmaterialista de valores, si bien la autorrealización ha tenido acogida preferente, también la han tenido orientaciones propias de una sensibilidad moral universalista, como la que plantea el uso extensivo de los derechos civiles o la autodeterminación democrática. Precisa Habermas que Bell «no ve las implicaciones del hecho según el cual la cultura moderna no se caracteriza menos por el proceso de "universalización" de la ley y la moralidad que por el proceso de autonomía del arte» (1988, p. 136).

Al margen de la disfuncionalidad de la cultura hedonista en su arranque modernista, el auténtico enemigo del orden capitalista procedió de ese impulso moral, álgido entre las décadas de los 60 y 70. Las exigencias de justicia e igualdad, continuadoras del racionalismo ilustrado, han quedado como herencia de la modernidad, y provocan por sí mismas la posición precaria del *Welfare State,* siempre entre los fuegos de la democracia y el capitalismo.

5. Terapia

El saneamiento de la sociedad, que tiene como requerimiento más inmediato erradicar el problema de la ingobernabilidad, debe ser abordado, desde tres perspectivas terapéuticas: 1, la disminución de la sobrecarga del sistema; 2, la atemperación del nivel democrático de legitimación y de la puesta en práctica de los principios democráticos; 3, la reactivación de los factores disciplinarios prepolíticos, de los amortiguadores tradicionales del conflicto social. Esta sistematización no procede de los propios neoconservadores, y comporta los riesgos propios de toda generalización, pero es muy esclarecedora.

1. La primera estrategia consistiría en aliviar el medio estatal de la sobrecarga de exigencias. En este aspecto se reproducen los presupuestos de la renovación liberal preconizada por L. von Mises, Hayek y Friedman sucesivamente. La política económica recomendada se orienta en función de la oferta con el deseo de mejorar las condiciones de revalorización del capital para reabrir la vía de la acumulación. La idea básica de los neoconservadores, seducidos por los viejos mitos liberales, es considerar la libertad económica, tal como la simboliza el mercado libre, como institución central de la sociedad, en cuanto aseguradora del máximo de eficacia. Se recupera en su pureza el *laissez-faire* y se receta la privatización de las empresas estatales y la desrreglamentación del mercado laboral. También el recorte de las prestaciones sociales y los mecanismos aseguradores del *Welfare State,* incluida la cobertura del desempleo. La privatización de los servicios públicos es asimismo un elemento de esta propuesta. Se trata de devolver a la libre concurrencia muchos de los ámbitos que se han ido cargando a un sector público socializante. El objetivo final es

doble: por un lado, se revitaliza el capitalismo mediante el restablecimiento de la fuerza integradora del mercado en la sociedad, como productor de orden, crecimiento económico y constante incremento de los ingresos mínimos; por otro, se contrae el poder y las responsabilidades de un Estado agigantado a expensas del sector privado. En definitiva, se trata de desviar todas las exigencias que los individuos plantean hoy al Estado al terreno de las relaciones de intercambio monetarias. La restauración de los mecanismos de competencia erradicará la expectiva de cobertura y revitalizará al individuo autoprotegido.

El traslado de exigencias al mercado encuentra su beneficio en la «despolitización» de la problemática de la demanda social. «Se privatiza» la satisfacción de las necesidades, lo que implica de suyo que muchas cuestiones asistenciales resueltas por el Estado, encontrarán otras vías de satisfacción privadas, a través de la familia, las iglesias y otras instancias, como un torrente que rehace su cauce [56]. La virtud del mercado, en este sentido, es que dispersa la responsabilidad (Bell, 1987, p. 188).

La posición descrita se halla prácticamente en toda la literatura neoconservadora relativa a la economía política del capitalismo [57]. Como reseña el propio Kristol, «la mayor parte de los conservadores creen que la última y mejor esperanza de la humanidad en esta época es un capitalismo liberal revigorizado intelectual y moralmente

[56] Peter Berger, «An Alternative Vision of the Welfare State», en Cromantie (ed.), *Gaining Ground, Ethics and Public Policy Center,* Washington, 1985, pp. 73 y ss.

[57] Cabe citar, en primer lugar, la obra de Novak, *El espíritu del capitalismo democrático* (Buenos Aires, Tres Tiempos, 1988). También P. Berger, *The capitalist revolution* (Nueva York, Basic Books, 1986); P. Berger (ed.), *Modern capitalism, Capitalism and equality in America* (volumen primero), *The calculus of hope: capitalism and equality in the Third World* (volumen segundo), (Londres-Nueva York Hamilton Press, 1987); P. Moyniham y N. Glazer, *Beyond the melting pot and Etnicity: theory and experience.*

(1984, p. 325) [58]. Nisbet y Novak, y con ellos el grueso de los neoconservadores, se autoproclaman representantes radicales de la fidelidad sin fisuras al mercado y a la autorregulación. Otros autores, como el citado Kristol, aparentan una mayor tibieza: literalmente manifiesta «un entusiasmo modesto» hacia el capitalismo liberal. Una economía «preponderantemente del mercado» es la necesaria, pero no suficiente precondición para una sociedad justa (1984, p. 323). Bell, por el otro extremo, se presenta como el autor más vinculado al liberalismo socialdemócrata al que en los comienzos estaban adscritos todos. En realidad, común ciertamente es la idea de que cuanto más se aleje el Estado del proceso económico, mejor se situará ante las demandas de legitimación que amenazan al *Welfare State*. Sobre el *tantum* de sobrecarga que hay que traspasar a la sociedad civil para aliviarlo, en todo caso, se dan ciertas diferencias. Además, la ambigüedad con que se pronuncian los más «intervencionistas» (Kristol, Bell) tampoco hace pensar en una desviación real de esa propensión general al mercado. Kristol entiende que su perspectiva «liberalista» es compatible con un Estado de bienestar (en sus términos de «seguridad social») que conjugen dos elementos: una justicia distributiva superior a la que el capitalismo, en su prístina forma individualista, pueda conseguir y en exclusión de aquel intervencionismo estatal al que es connatural la burocracia omnipresente [59]. Bell, por su par-

[58] En general, en el conservadurismo contemporáneo norteamericano no hay lugar para actitudes no decididamente liberal-capitalistas (en este sentido, véase Bodhoretz, N., *Breaking Ranks*, Nueva York, Harper & Row, 1979, pp. 25 y ss.).

[59] «Casi todos los deseos realmente populares tendentes hacia un Estado-providencia serían satisfechos con un plan de seguros, a la vez voluntario y obligatorio, pensiones de vejez, pensiones de incapacidad, seguro de desempleo, seguro de enfermedad, que son compatibles de una manera razonable con una sociedad liberal-capitalista» (1985, p. 172).

te, también aquí profundiza en su análisis, pero con resultados igualmente ambiguos. Con la teoría del «hogar público» pretende reconciliar el liberalismo, como valor decisivo de una sociedad moderna justa, con los rasgos comunales de la administración social. Bajo este significativo término [60] define una esfera que abarca al hogar doméstico y a la economía de mercado, que no es en un tercer sector ajeno a ellos y que sirve a la satisfacción de las necesidades públicas (1987, p. 210). La misma, y eso es una cuestión significativa, debe convertirse, además, en el campo de realización de los deseos privados y grupales. Se hace imprescindible el uso de los mecanismos de mercado, dispensados de responsabilidades, pero dentro del marco explícito de objetivos sociales.

En este contexto separa el liberalismo político de la sociedad burguesa, pues en ésta se ha instrumentalizado en idea de recompensas del logro individual para justificar las pretensiones irrestrictivas de los apetitos económicos privados. Se debe mantener aquélla y aceptar las diferencias legítimas entre los hombres con la perspectiva de la funcionalidad del «hogar público» (1987, p. 241). Pero, por otro lado, éste, como tal hogar, se caracteriza por ese tener las cosas en común, «que necesariamente debe llegar a una comprensión común del bien común» (1987, p. 211). En este punto se hace necesaria una nueva Declaración de Derechos Socioeconómicos que redefina para nuestro tiempo las necesidades sociales que el orden político debe tratar de satisfacer. Presupuestos de la misma deben ser la idea de la escasez de los recursos y la prioridad de la necesidad sobre el deseo ilimitado. El problema es «cómo juzgar las pretensiones de un grupo

[60] Como el propio Bell reseña, la idea de «hogar público» procede de Friedrich von Wieser; «The Theory of the Public Economy», en *Classics in the Theory of Public Finance*, R. A. Musgrave, y A. T. Peacok, Nueva York, St. Martins Press, 1964.

frente a otro, cuando ambos tienen razón; sopesar las pretensiones de las personas como miembros de grupos, frente a los derechos individuales» (1987, p. 37). El núcleo del dilema es equilibrar la libertad y la igualdad; la equidad y la eficacia. La primera disyuntiva tiene su resolución en la promoción de una situación en la cual, dentro de las esferas relevantes, las personas lleguen a ser iguales por su propio hacer, de modo que puedan ser tratadas de igual manera, obviando así el trato desigualitario de la administración cuando quiere hacer iguales a los hombres (1987, pp. 261 y 263). La segunda disyuntiva en nuestro mundo no se plantea en torno al grado de distribución (de los ingresos y la riqueza), sino el equilibrio entre la redistribución y el crecimiento. Toda redistribución a gran escala de ingresos influye en la tasa de crecimiento de una economía, así como la tasa de crecimiento influye en la distribución. La cuestión será la de la tasa de crecimiento adecuada, la de la financiación del mismo y la distribución de sus frutos (1987, p. 259).

El deseo de Bell de hacer posibles las propuestas neoliberales sin que se abandone la responsabilidad pública en lo social, responde a una mejor comprensión del carácter interdependiente de las relaciones Estado-sociedad, a lo que no acceden con mucha frecuencia otros neoconservadores. La tesis, defendida por teóricos críticos como Offe u O'Connors, de que la política económica confía exclusivamente al mercado la producción, y la distribución, inevitablemente se convierte en una política de clase, ha dejado constancia suficiente en la historia. Entre otras cosas, una política económica, en definitiva orientada a la oferta, provoca un paro numeroso a largo plazo. Ello conduce a una segmentación social muy visible entre los privilegiados, que se integran en el proceso productivo, frente a los que resultan expulsados del mismo.

Por otro lado, el Estado social es el resultado de un intervencionismo no exactamente magnánimo sino más bien consciente de que los conflictos de clase amenazan al orden capitalista. La vuelta a un *statu quo ante* de economía de mercado, al margen de las consideraciones político-normativas que pueda merecer, se vería extraordinariamente dificultado por conflictos de fondo socioeconómico, que quizá llevaran a inventar de nuevo todo el instrumental keynesiano. De otro lado, la posibilidad de eludir la presencia significativa del Estado, generadora de dependencias societales, es muy remota. Los mercados únicamente pueden funcionar como entidades «institucionalizadas políticamente», es decir, dentro de determinados prerrequisitos y límites fijados por el Estado, como, por ejemplo, la moneda y la legislación sobre contratos (Offe, 1988, p. 48). Los ejemplos de esos imponderables intervencionistas son múltiples. El hecho mismo de la importancia como recurso central del conocimiento y la tecnología en las sociedades avanzadas es esencial en este aspecto. La investigación y las instituciones de enseñanza, dados los recursos que movilizan, mantendrán su dependencia de la financiación pública y, consiguientemente, de decisiones políticas ajenas a la regulación del mercado.

2. Otra de las intervenciones terapéuticas busca rebajar los costes de legitimidad del sistema político. En este sentido, la moderación de la democracia servirá al objeto de liberar el Estado de las tensiones legitimatorias más pesadas, sin con ello se consigue obviar, por lo menos parcialmente, los problemas de la conciencia política de la población.

No hay una propuesta neoconservadora de restricción directa de la democracia. En los Estados Unidos, especialmente, ninguno de sus representantes ha negado la coincidencia en el origen y fundamento del capitalismo

de libre mercado y la democracia: el pluralismo liberal. Desde un punto de vista pragmático, valoran su capacidad de generar estabilidad social al suministrar medios pacíficos para la resolución de los conflictos.

Lo que se pretende es más bien matizar el respaldo al sistema democrático. En este sentido el discurso de Kristol es significativo (1986, p. 102 y ss., p. 112 y s., p. 163 y s.). Entiende que el propio éxito de la revolución americana se ha vuelto contra el orden político que se gestó en la misma, sustancialmente porque los pensadores adquirieron una actitud de indolencia ante la política por considerarla carente de problemas. No se articuló una tradición política intelectual que les mantuviera armados frente a ellos. La propia comprensión de la idea de democracia resultó afectada: se entendió siempre como algo «natural», el mejor de los mundos posibles, que no ofrecía ningún flanco a su cuestionamiento. Sin embargo, los «padres fundadores» de los Estados Unidos eran conscientes del carácter problemático del gobierno irrestrictivo del «demos», no siempre digno de admiración y proclive a la inestabilidad. El sistema de autogobierno surgido en la revolución y en la convención constitucional fue una «república democrática», con las connotaciones políticas diferenciales que ambos términos tienen y a los que intencionadamente se dio entonces cabida. Se entendía que en una democracia la voluntad del pueblo es suprema, lo que implica que puede gobernar la pasión popular. En una república es el consenso nacional del pueblo el que gobierna, lo que excluye aquélla. Los políticos de la democracia, hasta cierto punto demagogos, se dirigen a las pasiones y excitan las expectativas del pueblo. Los «hombres de Estado» de la república tienen un enfoque «moralista» en la actividad pública, siempre orientada a obtener el acuerdo razonable y justo para la ciudadanía. En una república, un buen

nivel de igualdad y prosperidad son importantes objetivos, pero la libertad es la prioridad y el fin del propio gobierno. En una democracia esas prioridades se invierten, primando el estatuto de los hombres como consumidores de bienes económicos. Kristol entiende que hay que volver a los «padres fundadores» para recuperar el carácter republicano, hoy olvidado, del autogobierno norteamericano, centrado no en el origen del gobierno, sino en sus fines, la estabilidad, la justicia y la libertad. Desde esta comprensión hay que erradicar los prejuicios enquistados en la comprensión vulgar y extensiva de la idea de democracia. Junto a esta autocrítica basada en la banalidad de la teorización contemporánea sobre la democracia y en la necesidad de profundizar y discernir matizadamente sus presupuestos y errores, se ofrecen otras medidas terapéuticas más inmediatas. El objetivo más extendido es generar una mayor separación entre las instancias decisorias gubernamentales y la formación de la voluntad política democrática. Las decisiones estatales adoptadas por esta vía deben ser limitadas a aquéllas en las que el mecanismo democrático sea adecuado, pues existe una importante variedad de cuestiones en las que la cualificación técnica es un presupuesto para la toma de decisiones (Huntington, 1975, pp. 112 y ss.). En cualquier caso, la comprensión de la delicada relación que se da entre la administración estatal, que se enfrenta a recursos limitados que permiten también un número limitado de soluciones técnicas, y el sistema de participación democrática es imprescindible. Este se debe poner en juego sólo en relación con las opciones que técnicamente sean viables, sobre las que sí cabe un pronunciamiento de los electores. Para evitar el desbordamiento de la demanda social en que consiste la ingobernabilidad, una forma de limitación de los contenidos sobre los que los ciudadanos deben participar se articula a través de

mecanismos de filtrado. Se trataría de instancias de conocimiento institucionalizadas, situadas por encima de los agentes mediadores y del procedimiento de formación de la voluntad democrática, que reconocieran, con independencia, el bien común y emitieran juicios sobre las exigencias de los grupos. Lo que se quiere plantear con ello es la posibilidad de que por la vía de un mayor conocimiento se pueda tener un acceso privilegiado al bien común, y la legitimidad de instancias que, desde esta óptica, se coloquen por encima de los partidos y otros agentes sociales. En concreto, realizaciones de esta propuesta neoconservadora sería la ampliación competencial de algunos tribunales constitucionales que asumieran asépticamente la «despolitización» de muchas cuestiones. Es el caso del Tribunal Constitucional Federal de la República Federal Alemana. En los Estados Unidos la Corte Suprema recibe cada vez más apoyo como «institución republicana» en el sentido ya indicado de Kristol.

La reducción terapéutica de los costes de legitimidad tiene, por tanto, como elemento sustancial la creación de una «nueva objetividad», o, lo que es lo mismo, la cesión de la confianza política a las estructuras tecnocráticas o a los tribunales constitucionales. Ello evoca de inmediato la duda de Offe sobre la dificultad de tener que fundamentar la dominación política sobre la base de un conocimiento apolítico (1988, pp. 43 y 44). Por otro lado, la terapia propuesta trasluce la coincidencia de análisis entre neoconservadores y marxistas, y la inversión recíproca de la relación causa-efecto. Estos no ponen en duda la organización del trabajo y la distribución de la renta, pero sí toda la tradición de acuerdos institucionales procedentes del proceso democrático en el Estado de bienestar (Huntington, 1975, p. 73).

Un aspecto que también se puede reseñar aquí, aun cuando afecta sustancialmente al mundo europeo, y no es una propuesta exclusivamente neoconservadora, es el uso de políticas neocorporativistas para aligerar los costes de legitimación. Sustancialmente se trataría de establecer un sistema continuo de alianzas, construido al margen del orden político institucionalizado, que vinculara al Estado con los intereses sociales más caracterizados, eludiéndose así la decisión estatal formada por el procedimiento democrático-representativo. Con ello se aumentaría la capacidad gubernamental para realizar sus políticas. La intención subyacente para algunos autores sería la de instrumentalizar el potencial de control de las grandes corporaciones.

El «corporativismo liberal» ha sido objeto en realidad de dos descripciones coincidentes, aun cuando una sea liberal-conservadora y la otra crítica. Sus primeros teóricos y valedores le atribuyeron un carácter benéfico como forma de cooperación funcional necesaria a las unidades independientes del cuerpo social y resaltaron el papel dirigente y disciplinador del Estado. Schmitter [61] precisa,

---

[61] Schmitter, Ph., y Lehmbruch, G. (eds.), «Trends Towards Corporatist Intermediation», *Contemporary Political Sociology*, vol. I, Beverly Hills, SAGE Publications, 1979, p. 13. Schmitter llegó a intentar un test empírico de la hipótesis de mayor gobernabilidad de las sociedades corporatistas («Interest intermediation and regime gobernability in contemporary Western Europe and North America», en Berger S. (ed.), *Organizing interest in Western Europe*, Cambridge University Press, 1981). Algunos rasgos de este fenómeno desde la óptica liberal serían: en primer lugar, el corporativismo aparece como «un sistema de intermediación de intereses, como una estructuración específica de aquello que se articula a través de la negociación y el compromiso». Una segunda característica sería el papel «interesado» y determinante del Estado en la armonización de los intereses en conflicto. En este sentido cabría hablar de una potenciación institucional del acuerdo. En tercer lugar, este sistema en el que interactúan intereses antagónicos tiene como presupuesto la representación de los mismos por asociaciones (corporaciones). Aunque éstas atienden a demandas sociales de

en este sentido, que el corporativismo, como sistema de representación de intereses, permite a aquél moderar la reivindicación de los agentes sociales, a cambio de concesiones tendentes a garantizar la representación cuasi-monopolística de un determinado estrato. Para Offe (1988, p. 36, pp. 134 y ss.) el neocorporativismo así descrito no es más que una nueva estrategia de dominación del capital que cabe incluir en el marco táctico neoconservador. Dado ese monopolio representativo promovido por el Estado, el acuerdo tripartito (Estado, sindicatos, empresarios) hace posible una penetración indirecta de la autoridad estatal en los grupos sociales demandantes, mediante la acción de los dirigentes sindicales, que harían eficaces los pactos ordenando la persuasión.

No se entrará en una polémica sobre la que hay abundante bibliografía. No obstante, queda fuera de toda duda que el modelo corporativo ha surgido con la «complicidad activa» del Estado y ha resultado muy útil a éste en su búsqueda de gobernabilidad. No obstante, es un fenómeno ambivalente, puesto que también puede ser contemplado de hecho como un ajuste pactado entre las fuerzas sociales para garantizar la competitividad de las economías nacionales. La discusión nos llevaría por esta

---

todo orden, el núcleo del corporativismo contemporáneo se sitúa en torno al conflicto entre capital y trabajo, y a la concertación entre sindicatos y organizaciones empresariales. Algo especialmente significativo es que en este sistema los intereses sociales específicos están representados por muy pocas organizaciones, pudiendo hablarse de un cuasi-monopolio representativo *de facto* y, tendencialmente, cada vez más *de iure*. Otro aspecto sería la importantísima influencia que ejercen las organizaciones sobre sus bases lo que, unido a la representación en exclusiva aludida, les dota de una gran capacidad para hacer eficaces los compromisos interorganizacionales y con el Estado. Por último, a través del acuerdo cierto y eficaz, tal como resulta de las condiciones arriba sintetizadas, se puede hablar de una participación de los intereses sociales representados en las decisiones estatales sobre sectores clave de la política económica y social.

vía a los fundamentos del Estado social, que acepta el capitalismo, pero le impone ciertos requerimientos que nacen del propio ejercicio de la democracia.

3. El neoconservadurismo es una amalgama ecléctica de distintas procedencias que, como vimos, moviliza argumentos procedentes del liberalismo económico. No obstante, su núcleo hay que buscarlo en el contexto cultural. Se puede decir que la reacción terapéutica es más consistente allí donde se considera que el flanco está más desguarnecido: los escritores neoconservadores insisten especialmente en una renovación espiritual y moral, que dé vigor, que recomponga una sociedad desarticulada, que dé salud a un sistema económico debilitado por las precariedades a que le ha conducido la evolución cultural. Como en casi todos los temas, la red de perspectivas neoconservadoras es extensa, y su síntesis conlleva los riesgos propios de cualquier generalización. En principio, parece que su política cultural quiere operar en dos direcciones. Por una parte, se trata de domeñar a los intelectuales y con ello diluir la amenaza que proviene de los impulsos rebeldes de su modernismo cultural. Por otra, se trata de reavivar la cultura tradicional, las bases sustentadoras de la eticidad convencional y sus estructuras mediadoras como la familia y la religión organizada. Las premisas culturales manejadas por los intelectuales, es decir, el individualismo desenvuelto hasta su extremo en las necesidades expresivas de autorrealización, el utopismo y la pretensión moral universalista, aun cuando han perdido su savia creadora (Bell, 1987, p. 32) resultan perversas para el sistema y amenazan las bases motivacionales de la sociedad del trabajo. El rearme moral exige el descrédito de la «nueva clase». Esta casta intelectual, administradora del significado en las sociedades avanzadas y obsesionada por el poder que ello le da, debe ser postergada, y con ella el criterio básico de sus creencias y

motor de su dominio: la valoración extrema del «yo cultural» culpable del hedonismo imperante. En otro sentido, la recomposición moral exige reactivar las fuerzas dormidas del tradicionalismo cultural: especialmente abrir la puerta a los valores cohesivos de la religión y al papel mitigador de tensiones de instituciones mediadoras como la familia, las iglesias, las asociaciones voluntarias, etc.

El sentido saludable de la religión en las sociedades y las implicaciones de su crisis en la situación contemporánea se reitera con firmeza [62]. La contracción del espacio religioso, provocada por el racionalismo que socavó la revelación (en frase de Bell, «el fondeadero esencial de la religión», 1987, p. 120) se ha mostrado como gravísima. La utopía ilustrada que debía confirmar su realización histórica mediante el racionalismo, el cientifismo y el progreso resultó ser ilusoria. Pero sí triunfó en el consiguiente desgaste y supresión de los ideales transcendentes, dejando al final sólo el nihilismo y el vacío [63]. Kristol habla de una «hostilidad gnóstica de los individuos ante las instituciones», motivada por el racionalismo iluminis-

---

[62] La bibliografía neoconservadora específica es importante. Destacan los siguientes textos: P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona, Kairós, 1971; *Un mundo sin hogar,* Santander, Sal Terrae, 1979, con R. Neuhaus, *The empower people,* Washington, 1987; R. Neuhaus, *The catholic moment,* San Francisco, Harper & Row, 1987, y *Religion and democracy in America,* Erdmans, Grand Rapids, 1986. Las referencias al tema son constantes en la obra de Novak, *El espíritu del capitalismo democrático,* Buenos Aires, Editorial Tres Tiempos, 1988.

[63] En este sentido recuperan la recurrente afirmación presente en conservadores americanos como Frank S. Meyer («Conservatism», en *Left, Right and the Center,* ed. Chicago, R. A. Goldwin, 1965) y Willmoore Kendall (*The Conservative Affirmation,* Chicago, 1963), según la cual ninguna sociedad puede sobrevivir sin arraigarse profundamente en una ortodoxia religiosa, frente a la sociedad abierta típica del liberalismo americano, en la que cualquiera tiene el derecho ilimitado a decir y a pensar lo que se le antoje sin limitaciones, y en la que ven una vía muerta hacia el escepticismo y el relativismo.

ta (1986, p. 12). Así se reclama y se confía en una respuesta religiosa a la cultura moderna, que reconstruya la conciencia del hombre, que dote a su existencia de un significado general, y trascendente al yo, ritualizado y capaz de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte. Especialmente se espera mucho de los beneficios que aportaría la conciencia social religiosa, fijada en lo sagrado, a la estructuración de las sociedades. De otro lado se presenta a instituciones moral-culturales como la iglesia, el vecindario y la familia como factores terapéuticos o mitigadores de mucha importancia. Especialmente se destaca esta última como sede de la virtud cívica, capaz de evitar la conciencia de desarraigo del hombre moderno, su «anomia». Para Novak (1988, p. 165) es una fuerza dinámica y progresiva, que si se soslaya o se castiga, debilita a todo el conjunto con su propio quebranto. Cristopher Lasch, autor que cabe admitir en la óptica neoconservadora, profundiza en la historia de la familia moderna, que ha servido como «fortaleza emocional», como «refugio en un mundo despiadado», el del libre mercado, cruelmente competitivo y destructor del sentido comunitario (Lasch, 1984, pp. 240 y ss.). No obstante, y en ello el reproche se dirige a Adam Smith y Stuart Mill, descubridores del «sistema natural de la libertad», el ataque a la misma ha sido muy contundente en un mundo surgido a partir de la acentuación de la idea del individuo diferenciado y su libertad (Novak, 1988, p. 169). El orden económico del mercado capitalista convulsionó todas las formas de vida colectivas, impactando incluso a ese retiro a la privacidad que es la familia [64].

[64] Novak se preocupa especialmente en armonizar el respeto a la familia con las potencialidades del libre mercado, reseñando que aquélla debe ser la base de las decisiones económicas y el objeto de la postergación de gratificaciones en detrimento del mero interés propio y del hedonismo individual (1988, p. 170). También recuerda que

Pero en el orden específicamente moral-cultural y político, las presiones sobre ese reducto han sido también muy poderosas. Se hace preciso desenmascarar las críticas a la familia de los defensores de la sexualidad libre no procreativa, del «compromiso sin ataduras», *contradictio in terminis* para los conservadores, y de los inconsistentes y falaces sucedáneos de la misma propuesta en los años sesenta [65]. También es preciso desviar la tendencia a la dirección estatalizada o socializada de todos los ámbitos de la vida, incluida la familia que antes tenía en su mano el proceso educativo: «La sociedad misma —escribe Lasch— se ha encargado de la socialización o ha sometido la socialización de la familia a un control cada vez más efectivo. Luego de haber debilitado así la capacidad para la autodirección y el autocontrol, ha destruido una de las principales fuentes de cohesión social, sólo para crear otras más coercitivas que las anteriores, y finalmente más devastadoras en su impacto sobre la libertad personal y política» (1984, p. 263). Se trata de recuperar las responsabilidades morales y pedagógicas en que debe estar involucrada toda familia. La cesión de las mismas —según Lasch— tiene mucho que ver con la propia función que, originalmente, desempeña la misma en la sociedad liberal (1984, pp. 239 y ss.). El modelo familiar que se desarrolló en el siglo XIX, tenía como motivo básico la creación de un «santuario de privacidad» para el individuo, con el que éste pudiera hacer frente a la influencia corruptora del libre mercado. A la familia se la contempló, desde un principio, como institución esencialmente terapéutica. Todo ello adquiere un

---

sexualidad libre y socialismo son ideaciones que se complementan entre sí en una misma búsqueda: la de la homogeneización social (1988, p. 165).

[65] Véase Lasch, 1984, pp. 199 y ss. También el opúsculo de Kristol titulado *Pornografía, obscenidad y censura* (1986, pp. 59-71).

mayor significado, siempre según Lasch, si se entiende que la exaltación de la domesticidad virtuosa nace unida a la ética de la salud que suple la atención dedicada antes a la religión, con la consecuente entrada de la profesión médica y adláteres en los terrenos de dominio social, antes detentados por la Iglesia. Especialmente en los Estados Unidos, la ideología de la salud mental ha propiciado finalmente la «profesionalización» de la paternidad, la intervención e influencia de especialistas externos en el ámbito de la socialización y las relaciones familiares, hasta el punto de herir de muerte la confianza de los padres en su propio juicio. Aquéllos acaban así por soslayar sus responsabilidades pedagógicas.

En líneas generales, la terapia «cultural» que aconsejan los neoconservadores toca en seguida con su propio techo. Hay una contradicción patente (en la que insistiremos en seguida) entre el mantenimiento de la producción tecno-económica, orientada funcionalmente y la recuperación de los valores tradicionales ya sacrificados con el progreso de aquélla. No se puede torcer, mediante la recreación «voluntarista» de la religión, la ética puritana o las estructuras intermedias, un proceso histórico que avanza por caminos diversos en una misma dirección. Ello al margen de la indeterminación y el desacuerdo que se observa en el movimiento neoconservador en torno a cuáles son las tradiciones culturales de las que recabar normas para eludir la indisciplina social.

La reactivación de los factores culturales propuesta por los neoconservadores, que quizá confía en una pervivencia en lo privado del pensamiento prerracionalista, es inconsistente. No se pueden mantener tradiciones ya vacías, desdotadas de su sentido originario, y menos crearlas. Eso iría incluso en contra del sentido atribuido comúnmente a la tradición, como superracionalidad, conformada en el devenir histórico. Su cristalización no

puede ser reiterada artificialmente, pues convertiría en ficticia esta dialéctica.

6. El «espíritu» del capitalismo y la Ilustración anglo-escocesa

I. La terapia neoconservadora se nutre de fuentes ideales divergentes. El libre mercado y el espíritu individualista burgués se contradicen, en principio, con los factores disciplinarios del orden social a que apunta su terapia moral-cultural. Los vínculos trascendentes y la perspectiva tradicionalista violentan el paradigma liberal, tal como lo formulan sus más radicales seguidores contemporáneos y a quienes los neoconservadores invocan: Mises, Hayek y Friedman. La tensión entre el *ethos* liberal de la autoafirmación con su específica visión de una voluntad humana no limitada, y la llamada a la autorrestricción, y a la limitación de los apetitos, es finalmente irresoluble.

Las visiones colaterales de ese enfrentamiento básico son obviamente muchas. En este sentido, por ejemplo, el hedonismo que se ha derivado de la restricción liberalista, contrastada con la disciplina y la vindicación del sacrificio que saca a relucir el pensamiento conservador. De otro lado, el utilitarismo y el relativismo moral del que se nutre no encaja en absoluto con el dogmatismo presente siempre en el espectro legitimador de la tradición religiosa. Se han utilizado por los neoconservadores los absolutos, las verdades universales e inmutables para fundamentar el orden social y, al tiempo, se ha recurrido al argumento utilitarista del impersonal dominio de la libertad en que consiste el mercado. La propia idea de libertad se remite más que a un orden moral objetivo (construido sobre bases ontológicas) al hecho ineluctable

de la ignorancia humana, con respecto al gran número de factores de los que depende el logro de nuestros fines y nuestro bienestar[66]. Esta bifurcación ha impedido tradicionalmente la integración del conservadurismo, atenazado por su escisión teórica. Unos han explotado un cierto comunitarismo legal, la referencia a la «virtud» y al «orden», que se debe imponer desde el Estado, y otros se han mostrado partidarios de la idea de individuo autónomo, economía libre y Estado limitado. En el seno del pensamiento americano conservador, posterior a la II Guerra Mundial, por ejemplo, existían como vimos las dos vertientes: los «libertarios» ya citados —Mises, Hayek y Friedman— y los conservadores «tradicionalistas» como Voegelin, Kirk y Kendall, entre otros [67]. Sin embargo, los intentos teóricos de integración han sido muchos, por no hablar de los resultados obtenidos por el mismo empeño en el orden político y constitucional, que se han reiterado en la historia. Por citar un ejemplo, próximo al emerger neoconservador americano, Frank S. Meyer, a principios de la década de los sesenta, intentó reagrupar al movimiento, aparentemente condenado en los albores de los años sesenta a un enfrentamiento perpetuo, bajo una base común: la invocación al individuo y su libertad, que no se debía limitar en nombre de la comunidad y a un liberalismo no escéptico ni secularizado. La libertad se defendía no por su utilidad, sino por la

---

[66] En este aspecto, véase, por ejemplo, los argumentos de Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (The University of Chicago, 1960, pp. 26 y ss.). Reproduce la tradición de los escépticos ingleses como D. Hume, A. Ferguson y A. Smith.

[67] Sobre la existencia de estas dos escuelas de pensamiento, sus relaciones y, finalmente, los intentos de fusión, véase G. H. Nash, *The conservative intellectual movement in America,* Nueva York, Basic Books, 1976. Hay traducción castellana: *La rebelión conservadora en Estados Unidos,* Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, Argentina, 1987.

«constitución del ser» y debía conservarse la comprensión cristiana de la naturaleza y el destino del hombre [68]. Ambas corrientes de pensamiento podían, en realidad, unirse en el caudal único de la teoría política conservadora, pues arraigan en una tradición común, y están equipados contra el enemigo común, el colectivismo.

El neoconservadurismo es fruto de un intento similar de amalgamar las tendencias básicas reseñadas. Y cabe preguntarse el porqué de esa búsqueda, ya intentada antes. La propia terminología biológico-medicinal empleada en el análisis de las propuestas neoconservadoras, responde a la cuestión. Se trata de la falta de salud del sistema social, precisamente allí donde los mecanismos funcionales de integración del capitalismo habían dado al mismo muchos años de lozanía, sin necesidad de utilizar normas y valores ajenos a su propia autorregula-

[68] Argumentaba que la libertad personal es el fin primordial de la sociedad política, no siendo cuestión del orden político el proveer a la virtud de los ciudadanos, objetivo que no debe pretenderse desde la comunidad. No obstante, a diferencia de los libertarios, no era indiferente al «orden moral orgánico» y admitía la debilidad de los fundamentos sociales liberales debidos a su utilitarismo, al escepticismo antitradicional y al secularismo. Ciertas premisas morales tradicionalistas eran básicas para apuntalar un liberalismo que se había tornado relativista, inseguro de los principios morales, parasitario y, en último extremo, aquiescente al ascenso de las ideologías totalitarias. Ya se hizo referencia a este autor y a su intento en la nota 15. Sobre los resultados de su propósito cabe destacar la antología de la que fue editor *What is conservatism,* publicada en 1964, a la que contribuyen las dos facciones del conservadurismo: por un lado, se puede citar a Kirk y Kendall, y, por el otro, a Wilhelm Röpke y al propio Hayek. Al respecto, véase Nasch, p. 220. Hay que pensar en el enfrentamiento radical en el que nace ese intento de fusión: en esa época, la *New Individualist Review,* fundada por jóvenes discípulos de F. Hayek criticaba durante a Russel Kirk y a otros llamados por entonces ya «neoconservadores» por su hostilidad al individualismo y al *laisser faire,* y, en realidad, a la idea de libertad. Se oponían incluso a la prestigiosa publicación conservadora *National Review* por hacer una exaltación de la comunidad frente al individuo y suministrar sólo un «tibio» apoyo a la idea de una economía libre.

ción «orgánica». Ante la percepción de que las pautas de funcionalidad sistémica del capitalismo no han servido para su reproducción, e incluso han generado su propia disfuncionalidad —el hedonismo de Bell—, se echan de menos terapias exógenas. Se trata de reafirmar normas de comportamiento procedentes del ámbito religioso-moral, que concuerden con los imperativos funcionales del sistema económico.

La «regresión liberal» —en la jerga norteamericana— en que consiste sustancialmente el neoconservadurismo, comenzó con una recuperación de los valores conservadores y sus autores «respetables» iniciada por Glazer, Moynihan y Kristol en los primeros años de la década de los setenta (Nasch, 1987, pp. 403 y ss). La revuelta estudiantil, la sensación de que el capitalismo estaba sometido a demasiadas convulsiones, propició ese empeño, difícil desde el punto de vista lógico-teórico. En definitiva, un impulso dio lugar a este movimiento intelectual sincrético, en términos de Kristol (1986, p. 12), cuyos representantes veían necesario y posible integrar el conservadurismo económico y cultural. En definitiva, superar el cisma entre aquellos que se orientan por la acentuación del individualismo y la limitación del Estado, y aquellos otros que se preocupan por la amenaza del «hombre sin amo», necesitado de normas que lo disciplinen.

Para llevar a la práctica el principio axial de su terapia, esto es, la integración de cultura moral y funcionalidad del sistema económico, al margen de las medidas enunciadas en apartados anteriores, se propone recuperar el «espíritu del capitalismo». Fundamentan su motivación básica, el interés propio, no sólo por referencia a su eficacia funcional, sino también en relación con una base moral trascendente, precisa, que está detrás del sistema económico. No conformarse con un desenvolvimiento del sistema económico-social asentado sobre el

autoejercicio del yo, sino reafirmar el funcionamiento del mismo con la sanción moral que proyecta la comunidad sobre los individuos. O, en otras palabras, dar fundamentación moral inmediata a las propias pautas funcionales de integración. La contradicción entre las terapias, la económico-liberal y la moral-cultural, quiere resolverse con esta fusión en la base motivacional del sistema.

Los prerrequisitos inexcusables del sistema económico, como ya señalara Weber, son los valores morales que, además, pueden tener estímulos trascendentes. Sobre la orientación de que todo sistema económico que no se sustente en sólidos principios morales es perentorio, se despliega el artificio teórico de Kristol, Novak y Bell, especialmente. Dirigen a los valedores del capitalismo una crítica básica: no se preocuparon en dos siglos por forjar una teoría moral vinculada al mismo, lo que debilita su fuerza espiritual. Ello frente a la extensa red de teorías que, en el mismo tiempo, han prestado soporte moral y espiritual al socialismo. Kristol habla de las pérdidas que ha sufrido la comunidad capitalista al no replantearse sus fundamentos espirituales y quedar irreflexivamente «separada de sus amarras morales»: de ello «tiene desesperada necesidad la civilización espiritualmente empobrecida que hemos construido sobre lo que antaño parecieron ser sólidos cimientos burgueses» (Kristol, 1978, pp. 262 y 270).

El objetivo trazado es restablecer la legitimidad cultural del capitalismo, reformulando aquellos principios que hicieron posible su persistencia armónica, basados en las concepciones religiosas judeo-cristianas. Por un lado, y por encima de los sistemas de recompensas que deriven de la esfera del trabajo, es preciso reforzar las estructuras morales subyacentes que motivaban antaño la laboriosidad y el ahorro. El sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo debe opo-

nerse a las formas hedonistas del individualismo que han socavado la ética de la gratificación postergada. El empeño sostenido y creciente, la aplicación paciente de la inteligencia práctica a las actividades económicas, está presente en la génesis del capitalismo y en su desarrollo. Pero para que fueran una realidad fue preciso erradicar la vieja concepción católica que aconsejaba la abstención en el afán terrenal y en la lucha por la riqueza. Fue preciso dotar de fundamento religioso a aquellas actitudes, tal como hizo la Reforma. En la actualidad, el modernismo ambiental ha desplazado a las virtudes capitalistas del ahorro y la austeridad, en pos del debilitamiento de su *humus* cultural, que es la religión cristiana. La fuente última de aquéllas sólo puede ser una concepción religiosa que les aliente, que les dé fuerza moral o vinculatoria, aun cuando ésta sea percibida de forma «más secular y menos teológica» (Kristol, 1986, p. 77).

La idea de solidaridad, sustrato de la ética judeo-cristiana, no es ajena al capitalismo, cuya alta finalidad moral se destaca en este sentido [69]. Novak, especialmente, insiste en este aspecto [70]. Retoma la argumentación de Smith, basada en que el amor a sí mismos de los seres humanos podía servir para la construcción de un sistema social que, finalmente, beneficie a todos y que el carácter moral del orden económico no debe basarse en las «buenas intenciones» sobre las que se asiente, y sí en sus resultados sociales. Se trata de descubrir los «principios prácticos» que hagan posible y sirvan de infraestructura a la

[69] Al respecto, de P. Berger se puede examinar entre sus más recientes obras, *The empower people*, Washington, 1987, y *The capitalist revolution*, Nueva York, Basic Books, 1986. De Novak, *El espíritu del capitalismo democrático* (1988), extenso trabajo dedicado a fundamentar los principios morales del capitalismo y su necesaria vinculación con el pluralismo democrático.

[70] También se refiere Kristol a la moral del interés propio en este aspecto, y a las tesis de Adam Smith (1986, pp. 43, 86, 163 a 195).

vida social cooperativa (Novak, 1988, p. 67). Bajo éstos presupuestos la economía política debe ocuparse de los seres humanos tal como son y no partir, como presupuesto, de un tipo superior de moralidad. Así, el capitalismo elude toda sustentación en los imperativos morales de los individuos y se constituye sobre el incentivo individual y los objetivos personales, cuya eficacia motivacional da un carácter tan dinámico al sistema. La «doctrina de las consecuencias no previstas» (Novak, 1988, p. 92) elimina toda censura. En economía política las intenciones de las personas generan consecuencias no previstas. Hay una brecha entre el «hombre moral» y los resultados sociales. Por ello se debe prestar menos atención a las intenciones individuales y más a las consecuencias sistemáticas de todas ellas en su actuación social, por imprevistas que éstas sean. Existen tantos agentes, intenciones y actuaciones individuales, que la línea que une las motivaciones y los resultados es demasiado compleja como para aprehenderla. La racionalidad del orden social sólo se hará patente *a posteriori*. Desde la perspectiva de los efectos sociales finales, el capitalismo se ha mostrado como el sistema más capaz de alcanzar una sociedad mejor, más justa y libre, al margen del carácter moral del tipo de intenciones de los individuos sobre el que se gesta [71].

---

[71] «Un sistema que permite que las familias individuales se enriquezcan o empobrezcan de acuerdo con sus procederes y circunstancias, en su conjunto recompensa mejor la labor de esas familias que cualquier otra forma de sociedad» (Novak, 1988, p. 89). Además, a pesar de las acusaciones referidas a la codicia y el extremo individualismo que tiene, la realidad es que el propio sistema los limita. Una empresa no puede dejarse llevar por un excesivo acento en la mera utilidad, pues ello perturba su disciplina interna y la corrompe (Novak, 1988, p. 97). Por otro lado, los verdaderos intereses de los individuos muy rara vez se limitan a la preocupación y cuidado de sí mismos. El interés «propio» es algo más complejo que el mero egoísmo, la avidez y la codicia: entre otras cosas, los intereses del grupo

En definitiva, ningún sistema de economía política puede escapar a los estragos que produce la pecaminosidad humana, pero —el capitalismo— ha procurado instaurar un sistema que extraiga de esas tendencias pecaminosas el mayor bien posible. Aunque se basa en el interés propio, que no es equiparable a la virtud perfecta, ha intentado obtener de él sus mayores potencialidades creativas. Es un sistema diseñado para pecadores, en la esperanza de lograr el máximo grado de bien moral que los individuos y comunidades son capaces de generar (Novak, 1988, p. 99).

El capitalismo alcanza un resultado sumamente moral, paradójicamente, haciendo menos hincapié en los propósitos morales inmediatos, especialmente por el carácter sumamente eficaz del ejercicio del autointerés. El *ethos* capitalista, basado en la autosuperación y en el crecimiento del individuo que recompensa el mercado, implica la asunción voluntaria de riesgos y promociona la creatividad, en contraste con el *ethos* socialista, basado en la búsqueda de seguridad e igualdad. En un mundo de «probabilidades emergentes» no es posible evitar los riesgos tratando de que todo sea predecible y seguro, ya que esto atenta contra el genio mismo de las cosas y tiene un efecto paralizador en las inversiones económicas, la productividad y el progreso científico y general (Novak, 1988, pp. 73 y ss.). Los sistemas económicos alejados del espíritu de lucha giran sólo en torno a sí mismos, se estancan y deben dividir la tarta generación tras generación, sin esperanza en un crecimiento que amplíe las cuotas de todos, incluso de los peor situados al ampliar la magnitud a repartir. Por ello, a los neoconservadores no les preocupa moralmente la desigualdad rela-

familiar significan más que los propios y con frecuencia éstos se subordinan a aquéllos.

tiva presente en el capitalismo. La argumentación no innova demasiado el viejo tópico organicista: las desigualdades naturales no deben ser reprimidas, pues son un caudal de energía valiosísimo, que dinamiza el cuerpo social en su conjunto. Para Novak (1988, p. 88), una sociedad que no promueve y apoya a sus mejores líderes naturales se autocastiga y socaba sus probabilidades de supervivencia y de progreso. El máximo grado de creatividad social lo obtiene el sistema que permite y premia el desarrollo de las cualidades individuales.

II. El carácter sincrético de la corriente de pensamiento que aquí se examina tiene mucho que ver con la inmediatez de su fundamento social necesario. Todo conservadurismo se caracteriza más por su carácter especulativo que por sus implicaciones políticas. Su pretensión es menos comprender el mundo social que defender su pervivencia frente a los cambios. Desde la hegemonía de la cuestión práctica se obvian las contradicciones teóricas. A partir de esta perspectiva hay que examinar los vínculos del neoconservadurismo con la nueva derecha, que también integra el liberalismo de *laisse-faire* con la restricción tradicionalista.

Se ha popularizado una visión de la misma muy proclive a identificarla con el «neoliberalismo», difundido con éxito ostensible después de la crisis económica de los setenta, es decir, con la recuperación de los estrictos principios capitalistas y de mercado. Se dice al respecto que la Nueva Derecha se denomina así en contraste con la «vieja derecha» basada en las ideas de tradición y jerarquía, y que no tiene influencias, en este último aspecto, en el neoconservadurismo intelectual [72]. Esta identificación es poco explicativa y

[72] En este sentido, David G. Creen, *The New Right*, The Harvester Press Group, Brighton-Sussex, 1987, pp. 7 y ss., y N. Bosanquet, *After the New Right*, Londres, Heinemann, 1983, pp. 30 y ss.

constriñe un fenómeno ideológico que la rebasa con creces. Elementos del mismo son, sin duda, el tradicionalismo social que retoma instituciones como la familia y la ética puritana de New England, de presencia latente, pero poderosa en la base misma de la sociedad americana. Su interrelación en U. S. A. con la Nueva Derecha Cristiana, cuyas raíces, a su vez, hay que buscarlas en las sectas protestantes fundamentalistas, es patente y ha sido reiterada por los especialistas [73]. La característica básica de la Nueva Derecha es, precisamente, que articula en *tandem* elementos «liberalistas» y tradicional-autoritarios, en la confianza de aplicarlos inmediatamente [74].

La bifurcación de fuentes de los que se nutre la Nueva Derecha se hace palpable en la política de dirigentes que debieron parte de su éxito a la expansión de aquélla. Ronald Reagan [75] desarrolló una política basada en la combinación de criterios «liberalistas» como la reducción de las cargas impositivas, el impulso a la iniciativa privada, etc., y de restricción, evitando la secularización progresiva, limitando el aborto y la pornografía, y potenciando los valores sociales tradicionales. El populismo thatcheriano combina, por su parte, el «torismo» orgánico (nación, familia, deberes, autoridad, costumbres, tradicionalismo) con los aspectos agresivos del neoliberalismo (interés propio, individualismo competitivo y antiestatismo).

---

[73] Se puede ver al respecto el artículo de Carlos Cañeque, «La nueva derecha cristiana en U. S. A.: aparición, movilización y coyuntura», *Sistema* 63, 1984.

[74] Una exposición de la forma de articulación de esos elementos en la Nueva Derecha se puede ver en Ruth Levita, «New Right Utopias», *Radical Philosophy*, núm. 39, primavera de 1985, pp. 8 y ss.

[75] El término Nueva Derecha se aplicó a las ideas expresadas por Ronald Reagan durante el período en que fue gobernador en California (1966). De la tupida red de apoyo de la que disfrutó en la primera campaña presidencial formaron parte centros de estudio y propaganda tradicional conservadores, *lobbies* empresariales y fundamentalistas protestantes.

En definitiva, aun cuando no cabe asimilar el neoconservadurismo a la Nueva Derecha, como a veces se ha hecho, hay un paralelismo evidente en el núcleo bipolar de ambas tendencias y en su intencionalidad sincrética [76]. En este sentido cabe decir que las contradicciones inmanentes al mismo en el aspecto teórico no han tenido consecuencias inmediatas en la práctica o, mejor, que en términos de estrategia y apoyo electoral han demostrado ser poco relevantes. Es claro que el poder de la ideología, por encima de las inconsistencias lógicas, depende más de las relaciones simbólicas y prácticas que establece con el grupo a que se dirige.

Desde ese punto de vista la fusión de perspectivas ha resultado útil en un primer momento para atenuar el problema de la ingobernabilidad. Este objetivo queda así atenazado por dos vías: una, la eficacia del mercado libre en la estimulación de la laboriosidad; otra, la recuperación de valores e instituciones que generan disciplina social. Ambas se complementan para erradicar la demanda social, la exigencia indisciplinada a los poderes públicos. La retracción del intervencionismo estatal coloca al hombre solo ante su necesidad, da fluidez al trabajo como mercancía en el libre mercado. La sustitución de la cultura crítico-alternativa y las orientaciones hedonistas, por la ética puritana de la restricción y las instituciones tradicionales disciplinarias «pre-políticas» parece reforzar aquella terapia, frenando la exigencia social. El deseo de que las sociedades capitalistas se gobiernen sin conflicto y sin el intervencionismo estatal que es expresión del mismo preside este eclecticismo, que quiere adecuar el orden moral cultural a los imperativos funcionales del

[76] De ahí se deriva una cierta colaboración. En la administración de Reagan han participado importantes figuras neoconservadoras como J. Kirpatrick, N. Podhoretz, Ben Wattenberg, M. Novak, W. Bennet y D. Stockman.

sistema. Ahora bien, la cuestión no parece que pueda ser resuelta de forma definitiva. Tal como quizá pretenden los neoconservadores, la combinación del regreso a un mercado libre «purificado» con la recuperación de una cultura disciplinaria tradicional presenta escollos insuperables y no sortea el problema de integración del capitalismo, que es estructural. Para entender esto hay que acudir a la tradicional distinción entre «integración social» e «integración sistémica» como fórmulas de reproducción social. La primera nos conduciría a éste por medio de las actividades de los miembros de un sistema social, orientadas y ajustadas a normas. La segunda mediante la actuación de mecanismos funcionales objetivos. Un sistema social sería ingobernable si, con las reglas que siguen sus miembros, se transgreden las leyes funcionales del mismo. Las formas de evitar esto serían dos: o se controlan sus condiciones objetivas de funcionamiento mediante las actividades de los individuos orientados y ajustados a normas, o bien se escinde la integración sistemática de lo social, haciendo absolutamente irrelevantes las pautas de acción volitivas y normativas de los individuos con respecto a aquélla, que se articula por sí misma.

Pues bien, las sociedades industriales capitalistas pretenden, mediante la propiedad de los medios de producción, el mercado competitivo y los beneficios del capital, separar la integración sistémica del control social y la acción colectiva. Este propósito, que subyace en la teoría económica clásica, no ha podido realizarse, pues las peculiaridades del mercado de trabajo lo han impedido siempre. La fuerza del trabajo «viviente» se haya unida indisolublemente a las pretensiones normativas y a la disposición al rendimiento de los individuos. Esta «adhesividad insoslayable al sujeto de la fuerza de trabajo» (Offe, 1988, p. 48) de la mercancía determina el que no

sea posible la separación entre la integración mediante las actividades de los sujetos ajustadas a normas y la integración sistémica, que se espera de la autorregulación en la economía de mercado. No es posible crear una esfera de mercado privatizada, separada y neutralizada normativamente. El proceso de acumulación capitalista necesita dotarse de legitimidad para orientar las actuaciones de los sujetos «vivos» de la fuerza de trabajo, para que éstas coincidan con sus condiciones de funcionamiento. Ello da lugar, en líneas muy generales, al intervencionismo protector, cuya contrapartida es una demanda social que se agiganta y que provoca la ingobernabilidad. En este sentido reseña Offe que las «sociedades capitalistas no se distinguen de todas las demás por el problema de la reproducción —por la concordancia entre integración sistémica y social—, sino porque plantean la solución de este problema fundamental de todas las sociedades simultáneamente por dos caminos que se excluyen lógicamente entre sí: la separación, o sea, privatización de la producción, y su socialización, o sea, politización. Ambas estrategias se entrecruzan y paralizan mutuamente» (1988, p. 59).

Hay una dinámica contradictoria irresoluble, pues no se puede articular la separación de la integración sistemática de la social: la irrupción en el sistema económico, que limita normativamente el proceso de acumulación capitalista, es una consecuencia de la necesidad de pautas de legitimación que él mismo tiene. La terapia dual neoconservadora, sin embargo, olvida este proceso de paralización mutua al recomendar la reconstrucción de un ámbito de reglas de comportamiento que contribuyan al cumplimiento de los imperativos funcionales del sistema. Por un lado, es ingenua a medio plazo la pretensión, pues es el propio proceso de acumulación, necesitado de legitimidad ante la fuerza de trabajo viva, el que va retri-

buyendo las expectativas sociales. Por otro, la recuperación de normas disciplinarias tradicionales es inocua a la hora de frenar esa dinámica. Los impulsos normativos igualitarios que se han ido afianzando en la misma no pueden ser contrarrestados con los valores sin savia de la cultura religioso-moral tradicional. Especialmente si tenemos en cuenta que la modernidad en que aquélla se fue degradando es parte del mismo proceso de secularización que acompaña al capitalismo. El propio Bell, como se ha visto, expone la contradicción básica del mismo en esos términos: lo que es bueno para la sociedad secularizada, la modernización capitalista, es catastrófico para la cultura que, profana, evoca actitudes subversivas y disuelve la base moral con la que pudo iniciar su andadura aquélla. En este sentido señala que el desarrollo capitalista socava los prerrequisitos morales de su continuidad.

La fuerza de la religión como orden social coercitivo resultó anulada por el secularismo moderno. La esfera del libre mercado estimulada por el «yo sin barreras» no puede aislarse indefinidamente: siempre afectará a otras esferas de comportamiento, y en eso el hedonismo de Bell nos sirve de muestra. Los valores de restricción del conservadurismo rescatados del pasado contrarían la necesidad capitalista del individualismo expansivo y no pueden contrarrestar la contundencia de las reglas político-normativas surgidas en ese marco.

Pero, al margen de su incoherente voluntad teórica, las dos vertientes del neoconservadurismo tienen una dimensión perfectamente coincidente: la desconfianza en el racionalismo ilustrado, especialmente en lo que se refiere a sus pretensiones proyectivo-revolucionarias. La comprensión de la naturaleza humana de la que participan «liberalistas» y «tradicionalistas» tiene como presupuesto la limitación de la razón humana. Sólo a partir de

recariedad se deben formular los criterios sobre los
sentar una sociedad óptima.
, el neoliberalismo, como ya hicieron sus maestros
os, entiende, en boca de Hayek, que el genuino
l adopta una actitud humilde hacia los procesos
nte los cuales la humanidad ha conseguido cosas
o han sido planeadas ni comprendidas por ningún
duo, y que, sin duda, son más grandes que las men-
dividuales [77]. Específicamente, el mercado se impo-
te la impotencia de la razón. La actuación indivi-
spontánea y libre conduce al orden mejor que las
iones de un ordenador racional. Se remiten al
ineluctable de la ignorancia, a la imposibilidad de
na mente abarque todo el conocimiento de los fac-
de los que depende el logro de los fines y el bienes-
cial: es preciso un mecanismo impersonal, indepen-
de los juicios humanos individuales, que coordine
los esfuerzos, y ese mecanismo es el mercado. No
osibilidades de sustituir, con modelos racionales, el
namiento de éste (Novak, 1986, pp. 109 a 121).
nismo, la idea de tradición, presente de otro lado
perspectiva neoconservadora [78], también nos remite

---

vínculo tradicional de la cultura lo reivindican explícitamente
los neoconservadores. Cabe citar a Bell: «En el centro del
a está la relación de la cultura con la tradición. Cuando habla-
una cultura clásica o una cultura católica, por ejemplo, pensa-
un conjunto largamente eslabonado de creencias, tradiciones y
que, en el curso de la historia, han alcanzado un estilo distinti-
stilo no sólo resulta de un conjunto internamente coherente
epciones de sentido común o convenciones formales, sino tam-
cierta noción de un universo ordenado y del lugar del hombre
or su misma naturaleza el modernismo rompe con el pasado,
sado, y lo borra para favorecer el presente o el futuro. Se ins-
hombres a hacerse de nuevo, en vez de extender la gran cade-
er» (1987, p. 131).
ovak, al explicar la doctrina de las consecuencias no previstas,
emento del que se nutre el espíritu del capitalismo democráti-
a que la misma «representa la veta conservadora de la Ilustra-

a un similar escepticismo ante el racionalismo proyectivo. Hay una virtud especial en la tradición que se ha construido sin la intervención de aquél, y que constituye el orden social por un camino que está más allá de nuestra comprensión. Para una gran parte de los neoconservadores, la quiebra de los diversos órdenes de la vida, que parece constituir la vivencia de nuestro tiempo, tendría su raíz en el vano intento de sustituir la fundamentación metafísica o religiosa que tradicionalmente había asentado al hombre en el mundo, por una nueva base racionalista crítica y secularizada.

El reagrupamiento del conservadurismo en las dos vertientes neoliberal y tradicionalista (que pretenden realizar los neoconservadores) se plantea en torno al reconocimiento de límites a la razón. O si se quiere, en una negación de la razón utópica entendida como la que muestra al hombre la forma de establecer la comunidad ideal, liberándole del entorno social irracional. Esta puesta en duda de las virtualidades emancipatorias de la razón se reiteran con la mirada puesta en el último eslabón de su progresión igualitaria: el socialismo.

El punto de arranque del impulso neoconservador americano descansa, por tanto, en un escepticismo que acepta el agotamiento de la moral universal tal como la conceptualizaron Rousseau y Kant. No es difícil ver ya en la teoría del fin de las ideologías una desconfianza en

---

ción. Es antirracionalista. En contraste con ello, el socialismo es, a todas luces, racionalista, ya que depende de la capacidad de la mente humana para insertar sus propias intenciones en toda la realidad social» (1988, p. 92). Kristol, por su parte, explica que «durante los dos últimos siglos el iluminismo franco-continental ha dominado la cultura política del mundo moderno, y lo hizo asumiendo, ora una forma brutal, cuyos contornos más visibles están representados por la Unión Soviética... y ora en una forma vacilante, como en los gobiernos socialdemócratas, o insidiosa, con la expansión de ideas, actitudes y sentimientos de izquierda (es decir, gnóstico-antinómicos) en las sociedades liberales (1986, p. 12).

la potencialidad transformadora de la teoría y la praxis política. Bell entendía concluida la vía utópica que, procedente del milenarismo, se remitía a la razón como la instancia última para juzgar la verdad o legitimidad de cualquier orden social, el cual, en virtud de la misma, podía ser sometido a la destrucción purificadora. En este marco hay que entender su posterior prevención a la «ingeniería social» del Estado benefactor.

No resulta nada sorprendente por ello que, sin excepción, los teóricos neoconservadores insistan en su vinculación a la ilustración angloescocesa en contraposición a la francesa. Incluso atribuyen a aquélla la conformación y el triunfo final de la democracia capitalista en América. También, alternativamente, entienden que el socialismo fracasado en Europa es el resultado del espíritu escatológico insuflado por la revolución francesa. Kristol (1986, pp. 10 y ss.) sintetiza este apego explicando que sobre la idea del progreso se han desarrollado dos modelos: uno surgido del iluminismo francés, que promete la libertad y se atreve a hacer lo mismo con la felicidad de los ciudadanos. Se confía en un Estado solidario basado en hombres rectos y políticas racionales, que resuelva los problemas sociales, incluida la desigualdad, desde su poder planificador. El iluminismo angloescocés, sin embargo, es más humilde y escéptico ante esta acción liberadora y sólo esboza una promesa de aumento del bienestar en el ámbito de un capitalismo liberal. Su designio, proclamado por los «padres fundadores», hay que expandirlo y perpetuarlo. Tal como enseñó la humilde ilustración angloescocesa, el objetivo último está próximo: se trata de canalizar el individualismo y el interés particular en el contexto disciplinario del mercado de bienes y en el escenario de un mercado de influencias e ideas conocido como gobierno representativo.

Esta recalcada filiación anglo-escocesa, y el rechazo al gnosticismo europeo-continental, no debe entenderse como

algo nuevo en el conservadurismo. Es cierto que el iluminismo del que ambas corrientes proceden creó las precondiciones para la modernidad, pero dieron lugar a dos tradiciones políticas de sentido inverso. Una espoleó la progresión revolucionaria hacia el socialismo. La otra contuvo las amenazas al orden social capitalista.

El conservadurismo burgués, aun cuando nace en plena expansión del sistema económico de la modernidad, reinaugurada en los hechos por las revoluciones liberales, siempre temió al desarrollo y a la expresión social de las ideas en torno a las que se formó el propio impulso revolucionario. En sus distintas manifestaciones está presente el ensalzamiento del liberalismo económico y el miedo al racionalismo político. Sirven de ejemplo las expresiones teóricas y la práctica política del liberalismo doctrinario especialmente en Francia, aun cuando en nuestro país tengamos ejemplos genuinos. Autonomía privada y libre desarrollo del derecho de propiedad y contención del democratismo implícito en el iluminismo fueron siempre las pautas de este movimiento. O si se quiere, afirmación del desarrollo capitalista propiciado por la libertad y negación del igualitarismo presente en la participación democrática, cuya progresión quedó iluminada desde la Revolución francesa.

El neoconservadurismo se orienta en la misma dirección que los otros movimientos conservadores que lo precedieron. No puede obviamente traslucir una falta de fe en el sistema democrático. Pero en la crítica al Estado benefactor, en su versión de la crisis del mismo, se dejan sentir los ecos de las viejas propuestas conservadoras. La «ingobernabilidad» deriva de la sobrecarga de expectativas que, impulsadas por los acuerdos institucionales de la democracia de masas, no puede asumir la administración estatal. No se plantea el problema de forma inversa, es decir, buscando su causa en las propias condiciones

de acumulación del capital que no ven renovadas sus pautas de legitimación.

El neoconservadurismo es un hito en el *continuun* de construcciones teóricas que se han ido enfrentando al discurrir incierto del iluminismo, que en su formulación continental traslada su auténtico espíritu. Pretende levantar una barrera contra la profundización de la democracia de la misma forma en que lo hizo otras veces ese medroso liberalismo conservador, que emerge cíclicamente en períodos de crisis. En este sentido, el prefijo «neo» sobra.

Como se ha dicho, es la red en que se deja caer el liberal (en la jerga americana) cuando tiene miedo de su propio liberalismo (P. Clotz). En las circunstancias cercanas, lo que les asustó fue la crisis de legitimidad sin final que se atisbaba en el Estado benefactor. Pero esto no es más que una fase de la precariedad necesaria en la que se expande el capitalismo. La novedad más visible es que el retroceso conservador se haya producido dentro de la biografía de sus propios adalides. Ya se habló del pasado socialdemócrata de Bell, Lipset, Kristol, etc. Como los liberales (en la jerga europea) de hace más de un siglo se esfuerzan por retornar a un sistema económico sin crisis sociales, aun cuando los aspectos políticos que tanto preocupaban a éstos, a aquéllos les resultan menos importantes, en dos sentidos: por un lado, ante la prioridad que perciben en los factores culturales como determinantes de la misma; por otro, ante la contemporánea desubstanciación de la participación política institucional.

La similitud del neoconservadurismo con el liberalismo conservador debe ser destacada, pues está muy conectada con ese carácter sincrético al que se autoadscribe el movimiento. El núcleo del liberalismo doctrinario por ejemplo consistía en el uso de restricciones políti-

co-institucionales de base tradicionalista para frenar el impulso igualitario del sufragio universal: monarquía, cámaras altas, «constitución histórica», etc. El neoconservadurismo teme menos a las consecuencias políticas de la modernidad y más a las culturales, a las pretensiones morales de la misma, cuyo carácter subversivo y apático reiteran. Así se recuperan los valores culturales de restricción y las instituciones sociales que regulan el mantenimiento de los mismos.

BIBLIOGRAFIA

El número de libros, artículos, etc., producidos por los autores que, con mayor o menor laxitud, cabe incluir en el género de «neoconservadores» es ingente. Aquí nos referiremos a una selección de obras sistematizada.

Las obras esenciales para comprender los antecedentes del neoconservadurismo americano son las siguientes: George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America,* Nueva York, Basic Books, 1976. (Hay traducción castellana en el Grupo Editor Latinoamericano, 1987. El título queda intencionalmente cambiado, *La rebelión conservadora en Estados Unidos*); William R. Harbour, *The Foundations of Conservative Thought,* University of Notre Dame, 1982. (Hay traducción castellana en Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1985); F. Meter (ed.), *What is Conservatism?* Nueva York, 1964; R. Kirk, *The Conservative Mind,* Chicago, Gateway Edition, 1960; D. Bell (ede.), *The New American Right,* Nueva York, 1955; F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* The University of Chicago Press, 1960; F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* The University of Chicago Press, 1978; Friedman, *Free to Choose,* Londres, Penguin, 1980.

Obras genéricas que expongan una visión total del pensamiento neoconservador escritas por autores de ese signo serían las siguientes: Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial,* Madrid, Alianza Editorial, 1976; Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1987 (la primera edición en castellano es de 1977); I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative,* Nueva York, Basic Books, 1986 (la revista *Razón Española* ha traducido algunos artículos de este autor. Caben citarse por su contenido genérico

«Necrología del socialismo», núm. 13, 1985; «Neoconservadurismo», núm. 7, 1984); [I. Kristol, *Two cheers for Capitalism,* Nueva York, Basic Books, 1978]; B. Crozier y A. Seldon, *Socialism Explained,* Londres, Sherwood Press, 1983; R. Nisbet, *A Note on Conservatismo,* Nueva York, Schocken Books, 1971; M. Novak: *The Spirit of Democratic Capitalism,* Nueva York, Simon & Schuster, 1982 (hay traducción castellana, Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1988); M. Novak, *Free Persons & the Common Good,* University Press of America, 1988; R. K. Merton, R. A. Nisbet (ed.), *Contemporary Social Problems,* Harcourt Brace Jovanovich, 1976; R. A. Nisbet, R. G. Perrin: «The Social Bond: and introduction» (ed.), *The American Commonwealth, Nineteen Seventy-Six,* Nueva York, Basic Books, 1976; Glazer, *The Social Basis of American Communism,* Geenwood Publishing Group, 1974; I. Kristol, *America's Continuing Revolution: An Act of Conservation,* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975; E. Shils, *The Constitution of Society,* University of Chicago Press, 1982.

Sobre el tema específico del «fin de las ideologías» la bibliografía es muy extensa. Citaremos algunas obras de neoconservadores al respecto: D. Bell, *El fin de las ideologías,* Madrid, Tecnos, 1964; E. Shils, «The End of Ideology», *Encounter,* núm. 5, 1955; D. Bell, *Marxism-Leninism: A Doctrine on the Defensive; the End of Ideology in the Soviet Union,* Nueva York, Columbia University Research Institute en Comunist Affairs, 1955; D. Bell, H. D. Aiken, «Ideology: A Debate», *Commentary,* núm. 37; S. M. Lipset, «The State of Democratic Politics», *Canadian Forum,* núm. 35; S. M. Lipset, «The End of Ideology?», en la primera edición de *Political Man* que luego citaremos; S. M. Lipset, *Revolution and Counter-revolution,* Nueva York, Doubleday-Anchor Books, Garden City, 1970; E. Shils, «The Concept and Function of Ideology», en *International Encyclopedia of the Social Sciences,* ed. por David S. Sill, Nueva York, Macmillan y Free Press, 1968 (hay traducción castellana en Aguilar de 1977); E. Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays,* Chicago, University of Chicago Press, 1972; A. Maxman (ed.), *The End of Ideology Debate,* Nueva York, Funk and Wagnalls, 1968; R. Aron, «Fin de l'age ideologique?», en T. W. Adorno y W. Dirks (eds.), *Sociologica,* Francfort, Europäisch-Verlagsanstalt, 1955; R. Aron, *The Opium of the Intellectuals,* Nueva York, W. W. Norton, 1962.

Aunque obviamente los temas económicos se tocan en la mayoría de los estudios neoconservadores, se pueden citar algunos trabajos específicos; P. Berger, *The Capitalism Revolution,* Nueva York, Basic Books, 1986; P. Berger, *Modern Capitalism,* Nueva York, Londres, Hamilton Press, Lanham, 1987; R. Gilder, *Wealth and Poverty,* Nueva York, Bantan Books, 1982; M. Novak (ed.), *Denigration of Capitalism,* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978; M. Novak,

American Vision: An Essay on the Future of Democratic Capitalism, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978; M. Cowling, *Mill & Liberalism,* Cambridge University Press, 1990; D. Bell, I. Kristol (eds.), *The Crisis in Economic Theory,* Nueva York, Basic Books, 1981.

Otro tema que constituye el objeto central de bastantes análisis neoconservadores es el del *Welfare State.* Entre las obras dirigidas específicamente a su estudio se pueden citar las siguientes: P. Berger, «An Alternative Vision of the Welfare State», en *Cromantie* (ed.), *Gaining Ground,* Washington, Ethics and Public Policy Center, 1985; Ch. Murray, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980,* Nueva York, Basis Books, 1986; N. Glazer, *The Limits of Social Policy,* Harvard University Press, 1988; S. M. Lipset, *The Third Century: America as a Post-Industrial Society,* University of Chicago Press, 1980; J. Q., *Bureaucracy: What Government Agencies Do & Why They Do It,* Nueva York, Basis Books, 1989.

Los problemas culturales, religiosos y étnicos se debaten con profusión a lo largo de los trabajos de los neoconservadores. Se pueden citar algunos ejemplos de obras que se detienen especialmente en alguno de esos aspectos: Trilling, *La imaginación liberal,* Barcelona, Edhasa, 1979; N. Podhertz, *The Bloody Crossroads,* Nueva York, Simon & Schuster, 1986; Ch. Lasch, *Heaven in a Heartless World: The Family Besieged,* Nueva York, Basis Books, 1979 (existe traducción española realizada por Gedisa en 1984 bajo el título *Refugio en un mundo despiadado*); P. Berger, *Un mundo sin hogar,* Santander, Sal Terrae, 1979; M. Novak, *New Consensus on Family & Welfare: A Community of Self-Reliance,* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987; R. Nisbet, *Twilight of Authority,* Oxford University Press, 1975; N. Glazer (ed.), *The Interest of Education,* Abt. Books, 1984; E. C. Banfield, *The Democratic Muse: Visual Arts & the Public Interest,* Nueva York, Basic Books, 1984; E. C. Banfield, *Moral Basis of a Backward Society,* Free Press, 1978; Ch. Lasch, *The Culture of Narcisism,* Warner Books, 1979; E. Shils, *The Academic Ethic,* Chicago, University of Chicago Press, 1984; M. Novak, *Character & Crime: an Inquiry into the Causes of the Virtues of Nations,* University Press of America, 1986; J. Wilson, *Thinking about Crise,* Nueva York, Basic Books, 1983; R. Neuhaus, *The Naked Public Square, Religion and Democracy in America,* Grand Rapids, Eerdmans, 1986; R. Neuhaus, *The Catholic moment,* San Francisco, Harper & Row, 1987; P. Berger, R. Neuhaus, *Against the World for the World,* Nueva York, Crossroad Books, 1976; M. Novak, *Catholical Social Thought & Liberal Institutions: Freedom with Justice,* Transaction Publishers, 1989; M. Novak (ed.), *Liberation Theology & the Liberal Society,* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987; M. Novak, *Confession of a Catholic,* University Press of America, 1986; M.

Novak, *Will it Liberate: Questions about Liberation Theology,* Paulist Press, 1987; M. Cowling, *Religion & Public Doctrine in Modern England,* Cambridge University Press, 1985; P. Davison; R. Meyersohn, E. Shils (ed.), *Content & Taste: Religion & Myth,* Nueva York, Chadwyck Healey Incorpored, 1978; W. Petersen, M. Novak, Ph. Gleason, *Concepts of Etnicity,* Harvard University Press, 1982; N. Glazer, D. P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italian & Irish of New York,* Nueva York, M. I. T. Press, 1970; N. Glazer, *New Inmigration: A Challenge to American Society,* San Diego University Press, 1989; N. Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality & Public Policy,* Harvard University Press, 1988; N. Glazer, *Ethanic Dilemmas, Nineteen Sixty-Four to Nineteen Eighty Two,* Harvard University Press, 1985; N. Glazer, D. N. Moynihan (ed.), *Ethnicity: Theory & Experience,* Harvard University Press, 1975.

En lo que se refiere a análisis estrictamente políticos, cabe citar: *The First New Nation,* Nueva York/Londres, Norton, 1979; S. M. Lipset, *Political Man. The Social Basis of Politics,* The Johns Hopkins University Press, 1959, 1960, 1981 (hay traducción al castellano en Madrid, Tecnos, 1987); S. M. Lipset, I. L. Horowitz, *Dialogues on America Politics,* Oxford University Press, 1978; M. Novak, «Visión renovada de la sociedad democrática», en *Estudios de economía y educación,* México, E. D. C., 1984; I. Kristol, *On the Democratic Idea in America,* Nueva York, Harper & Row, 1972; S. Huntington: «The United States», en M. Grozier y otros, *The Crisis of Democracy,* Nueva York, New York University Press, 1975; N. Glazer, *Remembering the Answers: Essays on the American Student Revolt,* Nueva York, 1970; P. Clecak, *Radical Paradoxes,* Nueva York, Harper & Row, 1974; S. M. Lipset, *Revolution & Counterrevolution: Change and Persistence in Social Structure,* Transaction Publishers, 1987; J. Q. Wilson, *American Government: Institutions & Policies,* Heath D. C. Company, 1986; E. Banfield, J. Q. Wilson, *City Politics,* Harvard University Press, 1973; algunos textos se orientan más expresamente hacia la política internacional: N. Podhoretz, *The Present Danger,* Nueva York, Touchtone Book, 1980; S. Huntingtoons, Z. Brezinski, *Poder político U. S. A.-U. R. S. S. Semejanzas y contrastes,* Guadarrama, 1970; M. Novak, *Taking Glasnost Seriously: Toward an Open Soviet Union,* American Enterprise Institute for Public Plicy Research, 1988; P. Berger, M. Novak, *Speaking to the Third World: Essays on Democracy & Development,* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1985; W. Bennett, P. Berger, S. Hook, J. Kirkpatrick, I. Kristol, M. Lasky, M. Novak, J. Sobran, *Scorpions in a Bottle: Dangerous Ideas About the United States & the Soviet Union,* Hillsdale College Press, 1989.

Por último, citaremos algunos textos que tratan del neoconservadu-

rismo, en general de autores que no pertenecen a esa corriente, muy asequibles, y bastantes de ellos de autores castellanos o traducidos al castellano. Mardones, J. M., «La filosofía política del neoconservadurismo americano», en *Arbor,* noviembre-diciembre de 1987; A. Maestre Sánchez, «¿Qué es el neoconservadurismo?», en *Sistema,* 73, 1986; J. Habermas, «El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas», en J. Habermas y otros autores, *Habermas y la modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988; J. Habermas, *Escritos políticos,* Barcelona, Península, 1988; P. Steinfels, *The Neoconservatives,* Nueva York, Simon & Schuster, 1979; A. Bloom, *Prodigal Sons,* Nueva York, Oxford University Press, 1986; A. Boron, «La crisis norteamericana y la racionalidad neo-conservadora», en *Perspectiva latinoamericana, Cuadernos Semestrales,* 9, 1981; C. Offe, *Disorganized Capitalism,* Oxford, Polity Press, 1985; C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Sistema, 1988; M. Pastor, «Notas sobre el conservadurismo en U. S. A.», en *Sistema,* 43, 44, septiembre, 1981.

Indice

Introducción: Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado, por *Fernando Vallespín* 7

Capítulo I: Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald), por *Joaquín Abellán* 14

Capítulo II: Friedrich Nietzsche, por *Julián Sauquillo* 82

Capítulo III: La teoría de las elites, por *María Luz Morán* 132

Capítulo IV: Los fascismos, por *Rafael del Aguila* ... 189

Capítulo V: Carl Schmitt y el decisionismo político, por *Germán Gómez Orfanel* 243

Capítulo VI: El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración, por *Carmen López Alonso* 273

Capítulo VII: El populismo en Latinoamérica, por *Silvina Funes y Damián Saint-Mezard* 315

Capítulo VIII: La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin, por *Fernando Vallespín* 354

Capítulo IX: Neoconservadurismo, por *Alberto Oliet Palá* 397

3401629

Esta obra pretende ofrecer una visión general, a la vez rigurosa y amena, de la evolución del pensamiento político desde sus inicios en la antigua Grecia hasta nuestros días. Dividida en seis volúmenes en los que se combina el orden cronológico con el más estrictamente temático, la HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA cuenta con un importante grupo de especialistas —dirigido por FERNANDO VALLESPIN— que profundiza en los autores y corrientes más representativos dentro de esta disciplina e incorpora por primera vez referencias expresas al pensamiento político español e hispanoamericano.
El presente volumen comienza con un capítulo introductorio —Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado— que da título al libro (F. VALLESPIN) para examinar después las reacciones ante la Revolución Francesa: E. Burke, los pensadores alemanes, J. de Maistre y L. de Bonald (J. ABELLAN). Enlaza a continuación con el estudio de Friedrich Nietzsche (J. SAUQUILLO), las teorías de las elites (M. L. MORAN), los fascismos (R. DEL AGUILA) y Carl Schmitt y el decisionismo político (G. GOMEZ ORFANEL). El análisis del pensamiento conservador en el siglo XIX (C. LOPEZ ALONSO) y del populismo en Latinoamérica (S. FUNES y D. SAINT-MEZARD) da paso al estudio de la vuelta a la tradición clásica: L. Strauss, E. Voegelin (F. VALLESPIN). Cierra el volumen un capítulo dedicado al neoconservadurismo (A. OLIET PALA).

Cubierta: Angel Uriarte Ilustración: George Grosz

ISBN 84-206-0629-4

9 788420 606293

El libro de bolsillo
Alianza Editorial